الحرية في الفلسفة اليونانية

د. محمود مراد

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع
ت: ٥٣٩٤٤٣٨ / ٠٣ الإسكندرية

sharif mahmoud

الحرية فى الفلسفة اليونانية

د.محمــود مــراد

الحرية فى الفسفة اليونانية

كمبيوتر : دار الوفــاء (علا علاء)

الطباعة : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنوان : ش ملك حفنى ، قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة أمام بلوك ٣

الرقم البريدى : ٢١٤١١ فيكتوريا ــ اسكندرية

رقم الإيــــداع :١٦٨٧ / ١٩٩٩

الترقيم الدولى :X - 34 - 5904 - 977

الحـــريـــة
فى الفلسفة اليونانية

د. محمود مراد

الناشـــــر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع
ت : ٥٣٥٤٤٣٨ ــ الإسكندرية

إهـــداء

إلى حُلم حياتى الجميل، الذى سرعان ما
حرمنى القدر من متعته، إلى روح زوجتى
المرحومة الدكتورة / إيمان شكرى
أهدى هذا العمل عرفاناً ووفاءً،،

محمود مراد

sharif mahmoud

المقدمـــة

لمشكلة الحرية الإنسانية حيويتها المتجددة دائماً. إذ على الرغم من أنها كـــانت مشكلـــة ضاربة فى القدم، فإنها لا تزال تثير إلى الآن فى عصرنا الحاضر جدلاً طويـــلاً. فلا نزال إلى الآن نتسأل عما إذا كان الإنسان فى حقيقة أمـــره يتصـــرف مدفوعـــاً فى تصرفاته بفعل قوى خارجية تسيره أم أنه موجود حر يتصرف من وحي عقله وإرادتـــه الحرة فحسب. وإذ كانت الإجابة بالثانية: فهل يكون الإنسان مسئولاً مسئولية كاملـــة عن فعله هذا وكذلك عن بناء شخصيته التى يعبر عنها فعله فنحاســـبه عليـــه أم لا ؟ ؟ وهل يجـــوز لنا أن نميز الإنسان عن غيره من الحيوانات الأخرى بأنه كائن حر الإرادة، فى حين نقول عن الحيوان إنه يسلك بفعل الغريزة بشكل آلى محـــــض أم لا ؟؟ ولا زال أنصار الحتمية يطرحون حججهم المؤيدة لإتجاههم فيفندها دعاة الحريـــة فـــيرد انصـــار الحتمية بحجج اخرى على هذا التفنيد وهكذا.

وقد كانت هذه الأهمية الكبيرة، وتلك الحيوية الدائمة لهذه المشكلة. فى حقيقـــة الأمر هى الدافع الأول والرئيسى الذى دفعنى إلى تكريس هذا البحث لمعالجة مفـــــهوم الحـــرية لدى مفكرى اليونان. وكان من الدوافع الاخرى: أن الحلول التى طرحها بعض مفكرى اليونان – سواء أولئك الذين ناصروا الحتمية أم أولئك الذيـــن دافعـــوا عـــن الحرية– لا تزال قائمة بيننا، ولم تفقد بريقها حتى يومنا الحاضر. زد على كل ذلـــك أن غيـــاب وجود دراسة عربية تعالج هذه المسألة عند مفكرى اليونان كان دافعاً أخراً وراء موضـــوعنا الحالى. فرغم كثرة الدراسات التى تناولت الفكر اليونـــانى مـــن جوانبـــه المختلفة – فإن مسألة حرية الإرادة الإنسانية فى هذا الفكر لم تحظ – فى رأى الباحث بما هى جديرة به من البحث والعناية ومن ثم يمكننا أن نلمس مدى أهمية دراســـة تحـــاول توضيح ما قام به فريق من مفكرى اليونان من نقلة حضارية خلصت الإنســـــان مـــن الخرافة التى كانت تهيمن على ذهنه قديماً مخيفة إياه بقوى غيبية لا وجود لها، زاعمة لـــه

أن هذه القوى هي المسير الأوحد له فى حياته، ونقلته إلى مرحلة الوعى الذاتى والإيمان الكامل بسلطان العقل الإنسانى وحده.

إن ما قمتم بتناوله الدراسة الحالية، هو دراسة مشكلة الحرية كمشكلة أنطولوجية لدى فلاسفة اليونان، دراسة الوجود الإنسانى لا بوصف الإنسان مواطن فى ظل دولة معينة، ولا بوصفه عضو فى مجتمع البشر المحيطين به، وإنما بوصفه موجود فى هذا العالم، وكائنا فى هذا الكون. أى هى المشكلة التى تخص الإنسان وأفعاله التى يأتيها من منظور طبيعة وأحداث هذا الكون – هل تكون محتومة عليه بشكل لا مفر منه ؟ أم تكون موقوفة على إرادته هو وحده الحرة؟ وقد تبارت وتباينت الإجابات التى قدمها مفكرو اليونان لهذه المشكلة – كما سوف نرى فى أبواب البحث – غير أن ما نود تأكيده هنا هو أن معالجة موضوع الحرية والحتمية لم تشغل موقعا بارزا فى أنساق هؤلاء المفكرين وإنما تركزت هذه الأنساق على معالجة مشكلات الوجود والمعرفة والأخلاق والسياسة، ولم تول إهتماما كبيرا مساويا لذلك بمشكلة الفعل الإنسانى. فلم تكن مشكلة الحرية إذن من المشكلات المطروحة بشكل مباشر على بساط البحث الفلسفى اليونانى، ولم يتفرغ فيلسوف يونانى – فيما نظن – تفرغا كاملا لمحاولة صياغة تصوره الخاص لحل هذه المشكلة. بل يمكن القول إنه لم يكرس أى فيلسوف يونانى مؤلفا واحدا من مؤلفاته بشكل كامل لمناقشة مشكلة الحرية الإنسانية مناقشة كاملة!!

تتمثل مهمتى إذن فى هذا البحث فى العمل على تكوين تصور عام لمجموعة الآراء التى طرحها مفكرو اليونان – على مختلف توجهاتهم الفكرية– حول مفهوم الحرية الإنسانية، وإظهار من منهم أمن بوجود هذه الحرية ومن منهم قال بالحتمية وإن الإنسان مسير فى كل أفعاله وسكناته. كما سوف أهتم أيضا بتقديم تفسير واضح للدوافع والظروف التى قادت كل مفكر منهم إلى إعتناق هذا الموقف أو ذاك. وهل هذا الموقف الذى إنتهى إليه يتماشى مع الإطار العام لفكرة أم لا ؟؟ مع عقد مقارنات سريعة من وقت لأخر بين آراء هؤلاء المفكرين وبين نظائرها لدى مفكرى الإسلام وكذلك عند مفكرى العصر الحديث.

لكنى آثرت ان أستعمل فى عنوان الكتاب عبارة " مفهوم الحرية " وليس " مشكلة الحرية " فى الفلسفة اليونانية. لكى أعكس بذلك واقعة مهمة. وهى أنه على الرغم من أن الحرية كانت – كما قلنا – مشكلة مؤرقة للأذهان، وليست مفهوما مستقرا ومتعارفا عليه، فإنها لم تكن من المشكلات الفلسفية المطروحة بشكل مباشر فى

أغلب عصور الفلسفة اليونانية فيما أظن. ومن ثم فلايصح إستعمال كلمة " مشكلة " فى العنوان والموضوع نفسه لم يكن يمثل مشكلة عند أولئك الذين سوف ندرسه عندهم وما حدث هو أن المفكر من هؤلاء كان يطرح تصوره للوجود أو للمعرفة وإذا حدث وعرض للحديث عن الإنسان ودوره فى هذا العالم جاء حديثه تكملة فرعية للمذهب ككل. وحتى عندما حدث وتحول مسار الفلسفة على يد السفسطائيين وسقراط إلى دراسة الإنسان، لم تحتل مشكلة الحرية المكان المركزى فى فكرهم - كما إحتلت مشكلة الفضيلة وإمكانية تعلمها ورغم إهتمام أفلاطون وأرسطو، وبعدهما مفكرى العصر الهلنستى بحرية الفعل الإنسانى، فإن الحرية لم تناقش آنذاك على أنها مشكلة تحتمل الأخذ والرد. إن ما طرحه مفكرو اليونان حولها إذن كان مجرد تصورات ومفاهيم متفرقة هنا وهناك لم تتآزر أو تتعاض كمحاولة لحل مشكلة تطل بإلحاح على الأذهان.

وهناك منطلقان إنطلقت منهما فى كتابة الكتاب:- يتمثل المنطلق الأول منهما فى الحقيقة الجوهرية والتى تمس كل جوانب أى بحث ينصب حول الحرية. وهى أن الحرية ليست شيئا معلقا بمفرده هكذا فى الفراغ بل هى كأى شئ أخر محدودة بحدود أخرى خارجية. فأنا لكى أرى شيئا وأدركه لابد لى من مشاهدته داخل إطار زمانى ومكانى معين. وبالمثل لا يمكننى أن أحس بالحرية أو أعرفها إلا فى ضوء محددات أخرى تحدد لى المساحة التى أكون حرا فى حدودها. فالحرية المطلقة فرض مستحيل التحقق ولو فى الخيال إننى عندما أقول إن الإنسان حر عند هذا الفيلسوف وغير حر عند آخر- فلابد أن أحدد حر لديه بالنسبة لماذا وغير حر عند الأخر بالنسبة لماذا. فلابد من وجود طرف أخر بين الإنسان وبين الحرية. فالأب مثلا يكون حرا فى تصرفاته بالنسبة لأولاده ولكنه لا يكون حرا فيها بالنسبة للقوانين والنظم الإجتماعية والسياسية السائدة فى مجتمعه. إننى لكى أرى الحرية لابد من النظر إليها من خلال إطار زمانى مكانى معين، وكذلك من خلال إطار نفسى. فليست الحرية هى الفوضى. فهناك حدود تقف عندها حريتى، فهى نسبية تنطوى فى النهاية على نوع من الحتمية. فليس ثمة تعارض مطلق بين الحرية وبين الحتمية - كما نتوهم من الوهلة الأولى وليستا كالخطين المتوازيين لا يمكن أن يلتقيا مهما إمتددا. بل تلتقى الحرية بالحتمية فى نهايتها. إذ لا يمكن أن تفهم الحرية إلا فى ضوء نقيضها، أما لو أضحت مطلقة لأصبحت كلمة جوفاء لا تعنى شيئا.

وقد إلتزمت فى جوانب البحث المختلفة وكذلك فى تقسيمى لأبوابه بهذا المعنى النسبى للحرية إلى حد كبير. فاذا إنتقلنا إلى الحديث عن تقسيم فصول الكتاب، فإننى

أبادر بالإشارة إلى المنطلق الثانى وهو أننى سوف لن أتقيد فى هذا التقسيم بالتصنيف التاريخى لعصور الفلسفة اليونانية مترتبة زمنياً إذ أن المعّول الأساسى لحديثى هنا هو تتبع الوحدة الموضوعية للمناقشة وليس تتبع الوحدة التاريخية. إذ لقد شعرت أن تتبع الوحدة التاريخية سوف يفقد موضوع الدراسة شخصيته المتحده، وتشتيته إلى جزئيات منفصلة هنا وهناك، وتعرض الكتاب لعيب التكرار. إذ قد يحدث فى العصر الواحد أن تطرح تصورات متعارضة حول الحرية الإنسانية تتكرر فى عصر أخر بصورة أو بأخرى – فما الذى يمنع – من أجل الحفاظ على الإتساق المنهجى وتركيز ذهن القارئ على زاوية معينة – أن يُخصص فصل معين لكل محور يتم فيه سرد كل الأراء المتماثلة التى طرحها كل مفكرى اليونان حول هذا المحور ؟؟ كما أن عقد المقارنات فى هذه الحالة يكون أجدى وأسهل.

من هنا قسمت الكتاب إلى أبواب ثلاثة، ثم كل باب إلى ثلاثة فصول تعقبها جميعاً خاتمة. وقد جاء الباب الأول منها بعنوان " دعاة الحتمية الصارمة " والذى دار حول محور إختفاء القول بالحرية الإنسانية لدى هؤلاء الدعاة نتيجة أو بالنسبة إلى إيمانهم – فى أنساقهم الفكرية – بأنماط من الحتمية الجازمة التى تلغى أى قول بحرية إنسانية. ويتألف من فصول ثلاثة. إنصب الحديث فى الأول منها على الحتمية الطبيعية الصارمة لدى الطبيعين الأوائل. حيث أوضحت فيه طبيعة وأنواع ومقومات الضرورة الطبيعية التى نادى بها هؤلاء المفكرون وأمنوا بسيادتها وتحكمها فى العالم المشاهد حولهم. ومن ثم أنكروا وجود الحرية الإنسانية تماماً بالنسبة إلى هذه الضرورة الضابطة لكل كبيرة وصغيرة فى العالم. أما سقراط فقد كانت لديه حتمية من نوع مختلف. كما سوف نرى وإن كانت تشارك حتمية الطبيعين فى الصرامة والقطع بإلغاء الحرية الإنسانية إنها حتمية عقلية جازمة تؤمن بان من عرف الخير لابد أن يفعله حتماً ولا يمكن أن لا يفعله. وسقراط بهذا يلغى حرية الإختيار الإنسانية بين الخير وبين الشر بالمعنى الكامل إذ لا يكون الانسان لديه حراً بالنسبة لحكم العقل بالإقدام او الإحجام عن فعل معين. وهذا ما سوف نستعرض ملامحه المختلفة فى الفصل الثانى من هذا الباب.

أما الفصل الأخير من هذا الباب فينصب الحديث فيه عن حتمية الرواقيين اللاهوتية الصارمة [الجبرية] التى قال فيها الرواقيون بسيادة حكم القدر وتسيره لكافة الأمور والأحداث على هذه الأرض. حيث سوف نتعرف فيه على تصور الرواقيين لهذا القدر وكيف كان لديهم حكماً فرضته آلهة رحيمة تكفل بعنايتها الأشياء جميعاً وسوف نتعرف فيه أيضا على توفيق الرواقيين بين هذا القدر وهذه العناية الإلهية الآتية

من إله خير رحيم وبين حقيقة وجود الشر فى هذا العالم الذى من المفترض لديهم أنه كان أفضل العوالم الممكنة.

ولم يخرج على إجماع الرواقيين السابق فى الإيمان بالحتمية اللاهوتية الصارمة وإنكار واقعة تمتع الانسان بحرية إختيار أفعاله، سوى كريسيبوس الذى لم ترق له هذه الحتمية التى تسلب من الإنسان حريته التى تميزه عن بقية الموجودات، ولم ترق له الحتمية الطبيعية الصارمة، ولا حتمية سقراط العقلية، فخرج عليها جمعاء وحاول جاداً رد الإعتبار إلى الحرية الانسانية المسلوبة وذلك بإفساح مكان لها جنباً إلى جنب مع القدر وحكمه العلي. فقال بالتالى بنوع من الحتمية غير الصارمة التى سوف نستعرض أهم معالمها فى الفصل الثانى من الباب الثانى والذى سوف يدور الحديث فيه حول محور أنصار الحتمية غير الصارمة فى الفكر اليونانى.

إشترك مع كريسيبوس فى الإيمان بهذه الحتمية الجديدة غير الصارمة أفلاطون وأفلوطين، وسوف نتناول بالعرض لحتمية أفلاطون غير الصارمة هذه فى الفصل الأول من هذا الباب. حيث سوف نتعرف على محاولته للخروج من ربقة حتمية استاذه سقراط العقلية الصارمة – بعد أن نمت تجاربه ومعرفته ببواطن الضعف فى الذات الإنسانية. إضافة إلى أننا سوف نستعرض فى هذا الفصل أيضا إيمان أفلاطون بشمول العناية الألهية لكل شئ وكيف وفق بين هذا وبين قوله بتمتع الانسان بحرية إختيار أفعاله فى هذا العالم، وكيف وفق أيضا بين هذا الايمان بالعناية الشاملة وبين مشكلة وجود الشر فى العالم، إضافة إلى أننا سوف نستعرض فكر أفلاطون السياسى لنرى هل يبقى على الحرية الانسانية داخل دولته المثالية أم لا ؟ ؟

فى حين سوف نخصص الفصل الثالث والاخير من هذا الباب لدراسة حتمية أفلوطين غير الصارمة، حيث سوف نوضح كيف قصر أفلوطين الحتمية على العالم المعقول العلوى، أما عالم المادة الحسى فقال بوجود قدر من الحرية الانسانية فيه نتيجة لتكون الانسان من مادة ونفس. ونتيجة لأن المادة بطبيعتها تقاوم النظام الإلهى وتحاول الخروج عليه. كما سوف نتعرف فى هذا الفصل أيضا على الكيفية التى بها رد أفلوطين الحرية والنقص والشر الموجود فى العالم وفى الحياة العملية إلى مسألة هبوط النفس ودخولها إلى الجسد، وتأثير شهوات هذا الأخير عليها.

نصل إلى ذروة المعالجة لمشكلة البحث فى الباب الثالث والأخير من الدراسة والذى سوف نخصصه لإستعرض مفاهيم المدافعين عن الحرية فى الفكر اليونانى حيث

سوف يدور الحديث فيه عن ذلك الفريق من مفكرى اليونان الذى آمن بوجود الحرية الإنسانية الخالصة من شوائب الحتمية بكافة صورها. ويحتوى هذا الباب على ثلاثة فصول مثل البابين الأولين. يتناول الفصل الأول منها التصور الذى طرحه السفسطائيون لحل مشكلة الحرية الانسانية، وكيف كان السفسطائيون أول مفكرين يونانيين ينادون مناداة حقيقية وصريحة بتمتع الإنسان بحرية إختيار أفعاله. حيث سوف نتحدث فى هذا الفصل عن هدم السفسطائيين لأشكال الحتمية الصارمة السابقة عليهم، وكيف قاموا برد الدين والحضارة نفسها إلى العمل الانسانى الحر وحده. إضافة إلى أننا سوف نعرض كذلك لمحتوى دعوتهم للعودة إلى الطبيعة وإتباع قوانينها، وكيف أن منهم من كان يعنى بهذه القوانين – قوانين الطبيعة البشرية نفسها – ثم سوف نتحدث عن تصورهم للمسئولية الانسانية عن الأفعال.

نأتى إلى تصور أرسطو، فنجد أنه يتفق مع السفسطائيين فى مناصرة الحرية الانسانية وفى هدم كافة أشكال الحتمية الصارمة السابقة عليه، وهذا ما سوف نتعرف على معالمه فى الفصل الثانى من هذا الباب. إذ سوف نستعرض فيه الجانب السلبى من تصور أرسطو للحرية الانسانية والذى يتمثل فى رفضه لحتمية الطبيعيين الأوائل، وهدمه للحتمية اللآهوتية وثورته على حتمية سقراط العقلية، وأخيرا خروج أرسطو على حتمية أستاذه وشمولية دولته المثالية. ثم سوف نستعرض خطوات الشق الإيجابى من تصور ارسطو للحرية وفيها سوف نتعرف على سمات الفعل الانسانى الحر لدى أرسطو، وكذلك على الملابسات التى ينادى أرسطو بضرورة توفرها حتى يصح عزو المسئولية الاخلاقية والجنائية إلى الانسان عن أفعاله التى يقترفها.

أما تصور الأبيقوريين المناصر للحرية الانسانية فسوف نخصص لعرضه الفصل الأخير من هذا الباب، وهو تصور سوف نجد أنه يتشابه كثيرا مع تصور أرسطو، إذ إهتم الأبيقوريون مثله بهدم أشكال الحتمية السابقة عليهم، فهدموا الحتمية اللاهوتية لدى الرواقيين وذلك بأنكارهم وجود عناية إلهية أو حتى قدر إلهى فى العالم، وأدخلوا القول بالإنحراف الذرى فى الحركة فهدموا بذلك الحتمية المادية لدى الذريين من أسلافهم.

كما أهتم أبيقور وهذا ما سنوضحه فى هذا الفصل – بتحرير الانسان من كافة المخاوف التى تقيد حريته وعقله من الإنطلاق، فهدم فى نفوس البشر الخوف من الألهة وكذلك الخوف من الموت ومن العقاب الأخروى. كما سوف نستعرض فى هذا الفصل

أيضا البراهين التى ساقها أبيقور لإثبات تمتع الانسان بحرية إختيار أفعاله إختياراً عقليـــاً حراً.

فى حين سوف نستعرض فى خاتمة الكتاب أهم الإشكاليات الفرعية التى إتصلت بمفهوم الحرية لدى فلاسفة اليونان، وتم إستعراضها بإقتضاب شديد فى مـــتن الكتـــاب وتحتاج إلى دراسات مستقلة لها فى المستقبل، فى حين سوف يتم إجمال أهم النتائج الـــتى توصلنا إليها عقب كل فصل من فصول الكتاب المختلفة فى التعقيب الذى سوف نلحقه بكل فصل من فصوله على حده.

أما عن المنهج الذى سوف أعتمد عليه فى الكتابة، فهو فى الحقيقة المنهج التحليلى النقدى، فهو أكثر المناهج ملائمة – فى ظنى – لدراسة لا تضع فى إعتبارها كثيراً الإلتزام بالتسلسل التاريخى، ولا الإهتمام بالوصف التاريخى، بل تهتم فى المقام الأول بالمفـــاهيم المختلفة التى طرحت هنا وهناك بواسطة مفكرى اليونان إزاء مشكلة مســـتغلقة، ممـــا إستوجب منى القيام بتحليل هذه المفاهيم تحليلاً وافياً ثم بعد ذلك تمحيصـــها وبيـــان إن كانت تتفق مع نهج هذا الفيلسوف العام أم لا، وبيان الأسباب التى دفعت إلى الخـــروج عن نهجه العام فى هذا المفهوم بالذات – إن كان لا يتفق مع هذا النهج.

والله ولى التوفيق،

sharif mahmoud

الباب الأول

دعاة الحتمية الصارمة

sharif mahmoud

تمهيد:

يلاحظ المتأمل للفكر اليونانى فى بداياته الأولى أن القول " بالحتمية الصارمة " Hard Determinism قديم قدم هذا الفكر نفسه - إن لم نقل قديم قدم الإنسان نفسه - إذ سيطر على ذهن الإنسان البدائى القديم عموماً إعتقاد قوى بأن الكون محكوم بقوى ماردة تمسك بزمامه وتسير أموره - صغيرها وكبيرها - بما فى ذلك الإنسان نفسه، ولها اوامرها وقانونها الذى لا محالة نافذ على الجميع حتماً. وسرعان ما تبلور هذا الإعتقاد فى فكرة آلهة " القدر " Moira التى راح كل من هوميروس وهزيود يشيدان بسلطانها الهائل فى قصائدهما الدينية، وإرتعش جمهور البسطاء والعامة خوفاً من بطشها، ووقر فى أذهان هؤلاء جميعاً - آنذاك - أن للقدر سلطانه النافذ حتى على الألهة نفسها، وظل الإنسان - فى هذه العصور السابقة على الفلسفة - يتكبد فى صبر وجلد ضربات هذه القوى العنود، دون أدنى تذمر أو شكوى، إيماناً منه بإن هذا هو قدره الذى لا محيص عنه، وهو الذى يستحقه ومن جريرة أعماله.

لم تختف هذه الحتمية الصارمة مع ظهور الفلسفة اليونانية فى مطلع القرن السادس ق.م، وما حدث من تغيير، هو أن هذه القوى لم تعد فكرة دينية، بل أضحت فكرة ميتا فيزيقية، فكرة تعبر عن الموضع المقدر أن يشغله كل موجود فى العالم ولا يتعداه، وعن عمله المكلف بالقيام به، وعن سير الأحداث المنظم والمطرد الذى لا يمكن أن يتخلف. وهكذا بدأت الحتمية تقترن آنذاك بفكرة العلية وبفكرة العدالة والضرورة. إذ أخذ الطبيعيون الأوائل ينظرون إلى العالم على أنه مملكة القسمة، والنصيب، والضرورة، والعدالة الطبيعية. فلكل عنصر دائرته وحركته الأبدية التى تتناغم مع حركة الكون كله. وهناك آلهة للعدالة تحرس سير هذا النظام الأبدى. ولكن لم تكن قوة القدر لدى هؤلاء الفلاسفة قد أصبحت بعد قوة واعية رشيدة تروم من وراء عملها غاية عامة هى خير الكل، بل ظلت كما كانت من قبل قوة عمياء توقع ضرباتها كيفما تشاء، وتشذ عن كل توقع، ولم تظهر فكرة القدر الغائى إلا مع الرواقيين كما سوف نرى.

لقد وقر فى آذهان أنصار الحتمية الصارمة هؤلاء أن أمور الحياة منظمة ومحتومة بشكل كامل بواسطة القدر والضرورة، ولا وجود للمصادفة، وإنما تترابط وتتوالى الأحداث فى سلسلة مترابطة حتمية، فكل فعل إنسانى محتم بما سبقه من أحداث – سواء أكانت أحداثاً فسيولوجية، أو سيكولوجية، حتى أنه من الممكن التنبؤ بما سوف يحل من أحداث فى المستقبل لو أمكن الإحاطة بسلسلة العلل السابقة. ومن السخف الإعتقاد بأن فى إستطاعتنا الإختيار بحرية كاملة بين البدائل المتاحة.

فلم يكن العالم فى نظر هؤلاء الحتميين سوى بناءً مترابطاً ترابطاً وثيقاً، ونظاماً منغلقاً ماضيه وحاضره يحددان مستقبله – تحديداً تاماً. ومن ثم يولد الإنسان ويعيش فى بيئة قد حُددت فيها كل الأشياء تحديداً تاماً بواسطة علل أولية مسبقة – ليس للإنسان عليها أى سلطان. ومن ثم فلا يكون الانسان حراً بالتالى فى أفعاله، ولا مسئولاً كذلك عن شخصيته التى يكون عليها، بل بناءً مبرمجاً على أن يختار وأن يفعل وفقاً لنظام دقيق لا حيلة له على تغييره.

لكن تنوعت صور هذه الحتمية حسب تنوع نظرة القائلين بها إلى العلة المحتمة للسلوك الإنسانى. إذ ظهرت الحتمية الطبيعية – لدى الطبيعين الأوائل – التى تجعل السلوك الإنسانى محتوماً بعلة خارج الإنسان نفسه هى قانون الطبيعة الصارم الذى لايملك الإنسان إلا أن يطيعه، ونشأت الحتمية الباطنية [العقلية] التى تجعل العلة المحتمة للسلوك داخل العقل الإنسانى نفسه، وهذا ما جسدته حتمية سقراط العقلية كما سوف نرى فى الفصل الثانى من هذا الباب. وهناك برزت أيضا الحتمية اللاهوتية (الجبرية) Fatalism التى تجعل علة الفعل العقل الإلهى الذى يفرض على الإنسان أسلوبا معينا من العيش لا يمكنه أن يحيد عنه، حتى وإن وجد فيه بعض الضين عليه إيمانا منه بأن شقاوته ضرورية لكمال الكل. وهذا ما تجسده جبرية الرواقين التى سوف نتعرف عليها فى الفصل الآخير.

لكن على الرغم من تنوع العلل التى إرتأها انصار هذه النوعيات من الحتمية الصارمة فإنهم يشتركون جميعا فى الإيمان بحتمية صارمة لا تفسح مجالا – حقيقيا – للفعل الإنسانى الحر، وتنظر إلى أحداث المستقبل على أنها محتومة سلفا، وإن المستقبل مغلق مثله فى ذلك مثل الماضى والحاضر سواء بسواء. إنها جميعا تنكر أن يكون بإمكان

الإنسان التصرف على نحو غير ما يتصرف به، فكل أفعاله محتومة عليه بسبب أوضاع جسمه وعقله السابقة. فلم يتغير مفهوم القدر الضرورى Heimarmene القديم عند هذه الحتميات الفلسفية عما كان من قبل لدى الشعراء الدينيين، بل ظل محتفظاً برنينه الشعرى والثيولوجي الغامض والصارم. كما تشترك هذه النوعيات الثلاث من الحتمية فيما بينها فى القول بإن القوانين البشرية التى تنظم الحياة الإنسانية مستمدة من هذا القانون الضرورى المطلق تستمد منه أصلها وقدسيتها فلا يجب أن تُخرق.وآخيراً تشترك هذه الحتميات الثلاث فى الإيمان بالعقاب الصارم الذى سوف يحل بساحة من يحاول من البشر الخروج على ما سنه له قانون الضرورة، وأنه لا مفر لديه – مهما فعل – من تكبده.

غير أن هناك فارقاً هاماً يجب أن ننوه إليه هنا بين " الحتمية العقلية " لدى سقراط وبين النوعين الأخرين من الحتمية – الطبيعية لدى أسلافه، و اللاهوتية عند الرواقيين– هو أن هاتين الآخيرتين مع أنهما تنكران وجود الحرية، فإنهما لا تنكر ان وجود حرية الإرادة، ففى تصورهما أنه رغم أنك لست حراً فى فعل ما تشاء فإنك حر فى أن تريد ما تشاء داخلك، ولكن سواء أردت طاعة القدر أو لم تردها سوف يسرى عليك ما قدره لك هذا القدر لا محالة. أما حتمية سقراط فتستبعد فكرة الحرية وفكرة حرية الإرادة على حد سواء [1]– كما سوف نرى. فلا يمكن أن يريد الإنسان سوى ما يعرف أنه الخير، ويستحيل أن يوجد إنسان يعرف أن هذا خير ويريد غيره.

يُكرس الباب الحالى من البحث إذن لإستعراض سمات وملامح هذه النوعيات من الحتمية، وبتطبيق وجهة النظر النسبية عن الحرية الإنسانية– السابق الحديث عنها فى المقدمة – سوف نرى أن حتمية الطبيعيين الأوائل تنكر تمتع الإنسان بالحرية بالنسبة إلى ما يسود الكون من قانون الضرورة الصارم – الذى يربط كل الأحداث فى وحدة

---

(1)كما نعرف هناك فارق بين الحرية وبين حرية الإرادة، فعندما يُقال إنك تتمتع بالحرية فهذا يعنى أنك تملك القدرة على إحداث وفعل ما تريد من أشياء، أما توافر حرية الإرادة فيعنى إمتلاك القدرة الحرة على إرادة شئ ما. فالسجناء يعيشون فى ظروف مقيدة لحريتهم، ولكن يظل من الممكن القول بإنهم مستمرون فى التحكم فى قراراتهم وإختيار ما يريدون. أنظر فى ذلك:–

– بيرتون بورتر:– الحياة الكريمة، الجزء الأول. ترجمته د/ احمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،١٩٩٣،ص٧٥

عضوية تتصل حلقاتها فيما بينها – كآلة محكمة بقانون مغلـــق – يــؤدى حــاضره إلى مستقبـــله، وليس للإنسان سلطان عليها. أما حتمية سقراط العقليـــة فتنكـــر الحريـــة بالنسبة إلى توحيدها بين الفضيلة وبين المعرفة، فالإدراك العقلى وحده هو الذى يقود إلى الحياة الخيرة، وأسقط سقراط بذلك الإرادة وحريتها، وإستبعد وقوع الضعف الأخلاقى الذى ينهزم العقل فيه امام سلطان الشهوة. وبهذا قلص سقراط – كما سوف نـــرى – مجال الفعل الإنسانى، وقصره على الفعل العقلانى وحده، فقضى بذلك علـــى إمكانيـــة وجود حرية توازن بين البدائل المتاحة وتختار ما يراه الإنسان هو الأفضل.

فى حين تقوم جبرية الرواقيين – كما سوف نرى – أولاً وأخيراً على فكرة القدر القديمة، إذ تعلق ضرورة حدوث الأشياء فى الماضى والحاضر والمستقبل على مبدأ أعلى يسيرها هو قانون القدر أو الإله (2) وهى بذلك تنكر وجود الحرية الإنسانية بالنســـبة لهذا القدر الصارم. فمصير الإنسان محدد سلفاً بالقدر، فإذا ما سلمنا بوجود أفعال حرة للإنسان – فإننا نسلم بهذا بوجود أحداث تجرى فى العالم علـــى غـــير مشيئـــة الإلـــه وإختياره، وكذلك بوجود خالق للأفعال غير الله، وهذا محال.

دعنا نتجه الآن إلى دراسة مفصلة لهذه الأنواع الثلاثة من الحتميـــــة الصارمـــة، لنعرف وجهة نظر كل حتمية منها فيما يتعلق بالفعل الإنسانى فى هذا العالم، كما نتعرف كذلك على أهم ما فى هذه الحتميات من مآخذ.

---

(2) كانت للقدر فى ديانة الإغريق القديمة آلهة، يقسمن للإنسان نصيبه وقدره مـــن الحيـــاة، تســـمى البار كات Les Parques وكانت منها الآلهة كلوتو Clotho التى تنسج خيط الحياة للإنســـان، ومنها لاخيس Lychas التى تكتب للإنسان نصيبه، ومنها أتروبوس Atropos التى تقطع خيـــط الحياة حين إنتهاء الأجل. راجع تفاصيل ذلك فى:–

– ب. كوملان: الأساطير الأغريقية والرومانية. ترجمه / احمد رضا محمد، مراجعة / محمود خليـــل النحاس، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٧١ ص ٧٣.

– د/ يمنى طريف الخولى: العلم والإغتراب والحرية، الهيئة العامة للكتاب القاهرة، ١٩٨٧، ص ٩٥ ص٩٦.

الفصل الأول

الحتمية
عند السابقين على سقراط

الفصل الأول

الحتمية عند السابقين على سقراط

من المشهور بين دارسى الفلسفة اليونانية القول بأن السابقين على سقراط قد ركزوا جل إهتمامهم على الطبيعة ومحاولة فهم ظواهرها المختلفة، وأهملوا دراسة الإنسان. وهو قول لا يخلو من الصواب، لكنه يثير – فى إطار فصلنا الحالى – إشكالية جوهرية هى: لئن حدث وإستطعنا أن نبرهن – نحن هنا – على أن لدى هؤلاء الطبيعيين الأوائل – حتمية طبيعية صارمة تسيّر الكون، فإلى أى حد يجوز لنا نحن هنا أن نمد هذه الحتمية لديهم إلى الإنسان وفعله ونقول إن هؤلاء قد انكروا الحرية الإنسانية ؟

لسنا ننكر هذه المعضلة المنهجية، لكننا نتجرأ ونمد هذه الحتمية الطبيعية الصارمة لديهم إلى مملكة الإنسان إستاداً إلى ركيزتين: الأولى: أن هؤلاء فى حقيقة أمرهم قد نظروا إلى الطبيعة من حولهم من منظور إنسانى، إتخذوا مما يدور فى محيط الإنسان من أفعال صورة مصغرة مما يكون عليه النظام فى محيط الكون الكبير. فنجد أنكسماندر مثلاً يتحدث عن ظلم وعقاب وتكفير فى نشأة موجودات الكون فى لغة مستعارة مما يدور بين البشر من محاكمات. ونجد أنكسمنيس يصف الوجود بأنه حى ويتنفس الهواء كما يتنفس الإنسان. ونجد اللوغوس لدى هيراقليطس صورة مكبرة للعقل الإنسانى فى أفعاله، بل أن انكساجوراس لم يتوصل إلى أن لعقل (النوس) هو علة بدء العالم إلا لأنه نظر أولاً إلى العالم الأصغر (الإنسان) فوجد العقل فيه مصدر الحركة والنظام والمعرفة [1] أما ركيزتنا الثانية: فهى أن أفعال الإنسان نفسها لا تخرج عن كونها ظواهراً طبيعية تقع فى محيط الكون، ومن ثم فما يسرى على الكون من قوانين عامة صارمة يسرى عليها بلا شك بوصفها ظاهرة من ظواهر هذا الكون. فلا حرج من ثم من أن نبسط حتميتهم الطبيعية على المجال البشرى إذن.

فإذا ما حاولنا التعرف على ملامح ومقومات هذه الحتمية الطبيعية الصارمة ألفنا أنها تستند لديهم إلى مقومين: الأول هو القول بمذهب حيوية المادة **Hylozoism** وما يترتب عليه من القول بالآلية المادية الجامدة. إذ لم يفرق الطبيعيون الأوائل بين المادة كقابلية للحركة فحسب وبين النفس كعلة للحركة على نحو ما سوف يفعل افلاطون

وأرسطو فيما بعد. بل كانت المادة لديهم محركا ومتحركا فى وقت واحد، الأمر الـــذى دفع جون بيرنت إلى القول بشمول المادية على هؤلاء حتى عند أولئك الذين قالوا بعلة محركة منفصلة عن المادة كأنبا دقليس وأنكساجوراس فقد ظلت هذه العلة لديهما مادية أيضا [٢] لقد أنكر هؤلاء المفكرون وجود قوى غيبية مفارقة مسئولة عـــن الحركـــة فى العالم، ووحدوا بين المادة الحية المتحركة ذاتيا لديهم وبين المفهوم الذى ورثوه عن الاله " فالطبيعة إله لدى طاليس، وكذلك كان الأبيرون عند أنكسماندر واللوغـــوس لـــدى هيراقليطس"... الخ[٣]

المقوم الثانى هو القول بسيادة الضرورة وســـيطرتها علـــى كـــل الأحـــداث والحركات. إذ لقد تصور هؤء المفكرون الكون بناء منظما **Cosmos** يســـير بنظـــام ضرورى دقيق لا يمكن لأى كائن فيه أن يخرج على نظامه، ولا وجود فيـــه لأى آلهـــة مفارقة تخرقه، ومن ثم آمن هؤلاء بان الضرورة شاملة ومسيطرة علـــى الكـــون كلـــه، واضعة إياه – كما يقول الأستاذ كورنفورد – فى تخطيط عام دقيق، فعالمنا هـــو مملكـــة الضرورة والقدر [٤] فكانت الضرورة لديهم تماثل القانون الطبيعـــى، فالعـــالم فى نظـــر الذريين مثلا – يحدث بالضرورة نتيجة لمجموعة من الذرات المتحركة بالضرورة سرمديا [٥] وسوف نرى كيف أقام هيراقليطس الضرورة على أصول دينيـــة، وكيـــف أثبـــت بارمنيدس أن الضرورة تحكم بأن يكون الوجود واحداً و ثابتـــاً [٦] وكيـــف وصـــف انبادقليس الضرورة " بالميثاق الأشمل " تعبيراً عن كونها علة متحكمة فى توالى الكراهية والمحبة فى أدوار متعاقبة، ولا شك أن فى هذه الفكرة عن الضرورة أثار من مفهوم القدر الصارم القديم.

ورغم ما بذله هؤلاء المفكرون من جهود فلسفية للتوصل إلى القانون الطبيعى الذى يخضع لحكمه كل الأشياء فى العالم واسموه " قانون الضرورة " لم يفطن هـــؤلاء إلى فكرة الغائية الكامنة خلف هذا القانون، وكان هذا مصدر نقد شديد لهـــم مـــن قبـــل أفلاطون وأرسطو. ولكنهم على أية حال قد ربطوا بين هذا القـــانون وبـــين العدالـــة الكونية. فهذا القانون كان لديهم يجسد مبدأ التناسب فى الوجود فإذا ما تعدى موجود على هذا التناسب يجب أن يكفر عن تعديه وترجع الاشياء المسلوبة مـــرة أخـــرى إلى أصحابها، وفى هذا تجسيد للمساواة بين أجزاء الوجود على نحو ما قال انكســـماندر[٧].

ونفس فكرة الربط بين العدالة وبين الضرورة تبرز لدى هيراقليطس، إذ نراه يخلع على الطبيعة طابعاً اخلاقياً، وعلى العدالة طابعاً طبيعياً،(٨) ولم يعد الإله "زيوس" قوة لعوب تعبث بالأحداث كيفما تشاء، بل برزت لديه سيطرة الطبيعة وتمت المساواة بين مكونات هذا الكومنولث الجديد، وألغيت الفوارق القديمة بين الوجود الإلهي السيد وبين الوجود الفاني التابع، وأدى هذا إلى بروز الطبيعة كقوة مستقلة ذاتياً ومن ثم عادلة ". (٩)

لكن مع ذلك ظل للمصادفة (١٠) مكان فى أنساق هؤلاء المفكرين، ولا تناقض فى ذلك، إذ نظروا إلى المصادفة ليس على أنها خرق غير معلول فى سلسلة العلل، وإنما على أنها نقص فى المعرفة الإنسانية، حيث تتعدد العلل تعدداً هائلاً لدرجة يتعذر على الإنسان تحديدها – مما يسمح – كما يقول ديمقريطس – بالقول بالمصادفة فى دائرة الفهم البشرى القاصر عن الإحاطة التامة بهذه العلل. والمصادفة بهذا الشكل لا تتعارض مع الضرورة " لأنها مظهر طبيعى لها، فللمصادفة إذن عللها، غير أن هذه العلل لا تكون معروفة لقصور العقل البشرى من ناحية، وتعدد العوامل الخارجية فى مسار الطبيعة من جهة أخرى (١١) " وقال بالمصادفة بهذا المعنى أنكساجوراس فيما يرويه ايتيوس Aetius(١٢) ولعل مفهوم المصادفة الضرورية " الذى برز فى الكتابات آنذاك يجسد هذا الإتفاق بين المصادفة وبين الضرورة " إذ أن كل شئ يحدث خارج التخطيط الإنسانى يمكن أن يقال عنه – من وجهة النظر الإنسانية – حادث بالمصادفة، فى حين أنها تكون مصادفة ضرورية فى مجرى الكون العام (١٣) زد على كل ذلك أن المصادفة والضرورة كانتا مرتبطتين بالطبيعة التى إليها تُعزى قوة تلقائية على التولد و النشوء بواسطة المفكر المادى.

فإذا كان الطبيعيون الأوائل قد نسبوا الضرورة الصارمة إلى الطبيعة المادية بهذا الشكل، وأضفوا عليها قوى الحياة والحركة والعقل والنظام، فليس عجباً أن ينزلوا هذه الطبيعة المادية الحكيمة منزلة الإله المبجل، وليس عجباً كذلك أن يرجع إليهم فضل وضع الروح العلمية، وفوق هذا وذاك يجب أن لا ننسى " أن هؤلاء قد آمنوا –عند إكتشافهم لمفهوم الطبيعة هذا– بأنهم قد وجدوا فيه ليس الأسس الخاصة بالتفسير الطبيعى فحسب، بل وأيضاً المفتاح الخاص بتنظيم الحياة الإنسانية تنظيماً صحيحاً، وإجابة على مشكلة القدر (١٤).

لنتجه الآن إلى دراسة هؤلاء الطبيعيين الأوائل بشئ من الإيضاح:

الملطيون:

يتمثل جوهر المدرسة الملطية بلا شك فى اللآهوت الجديد الذى أقامته هذه المدرسة على نظرة جديدة إلى الكون باعتباره نظاماً مسيراً بواسطة قانون كونى عام " إذ ظهر العالم لهم من أرضه وسماءه وبحره نسقاً مترابطاً يسير سيراً مطرداً، تتغير فيه الأحداث وتتكرر بشكل متتابع فى دورات يومية ومستوية دائمة، وكان هذا الإطراد هو الضامن الأعظم فى نظرهم لوجود قانون مسيطر وعام فى الكون، وخارج هذا النسق المقيد بحدود الزمان والمكان يوجد اللامتناهى الذى يسوس الكون كله، والحامى له، والوجود كائن حى متحرك حركة أبدية [١٥] ومن ثم برز فى مذاهب هذه المدرسة القول بالحتمية الصارمة " إذ لم تعد العدالة لديهم قدراً محتوماً مفروضاً بواسطة قوى إعتباطية وذات تأثير لا يمكن التنبؤ به، ولا من قبل ألهة العدالة الضعيفة وغير الجديرة بالثقة، وإنما أضحت عدالة محسومة للطبيعة ذاتها، عدالة لا يمكن أن تغادر الأرض إلا لو حدث وغادرت الأرض نفسها مكانها – على عكس عدالة هزيود [١٦]

يبرز المقوم الأول للحتمية، وأعنى به القول بمذهب الآلية وحيوية المادة فى نزعة طاليس الحيوية المادية، إذ ذهب إلى أن الوجود كائن حى تحركه قوة الماء الذى يتألف منه هذا الوجود، وأن حيوية الوجود هذه تعكس فى كل موجوداته، فالماء والمغناطيس وكل شئ كيان حى – وحيوية الماء هذه هى أساس حركة وحياة الأشياء جميعاً [١٧] وقد خلب هذا لب هيجل حديثاً فوصف طاليس بانه " أول من قال بالمطلق فى الفكر الفلسفى [١٨] إذ جعل الماء ماهية مطلقة وقوة عامة لكل شئ وليست الأشياء الجزئية سوى تحول وتعديل مؤقت فى هذا المطلق (الماء) الذى يظل ثابتاً رغم خروج كل الأشياء جميعاً منه، وتبرز هذه النزعة الحيوية المادية كذلك فى قول طاليس العالم ملئ بالآلهة [١٩] إذ يعنى هذا القول بإن العالم حافل بالنفوس، فالنفس منبثة فى العالم أجمع، وكل فعل ينبع منها، فيكون الماء بهذا عنصراً تتألف منه الأشياء جميعاً وحاصلاً

على قوة حيوية حاضرة فيه دائما [٢٠] وقد كان وصف طاليس لعنصر الماء بأنه إلــــه – خطوة نحو مذهب وحدة الوجود الطبيعية Naturalistic Pantheism الذى يحــل الإله فى الطبيعة، ويجعله مبدأ حركتها الطبيعية.[٢١]

فى حين يظهر مقوم الحتمية الثانى – وهو الضرورة الكونية لدى طاليس فيمـا رواه فلوطرخس عنه بأنه " نظر إلى الضرورة على أنها من الأشياء التى فى غاية القوة لأنها تقوى على الكل [٢٢] وقد فهم كل من شيشرون وأيتيوس مقولة طاليس العـالم ملـئ بالالهة " بأنها تعنى أن هناك عقلا إلهيا يسير العالم بنظام صارم دقيق [٢٣] وأن هذا العقل منبث فى الكون كله.

أما إنكسماندر فيظهر مذهب حيوية المادة – وهـو المقـوم الأول للحتميـة الطبيعية فى وصفه للأبيرون بأنه إله، إذ أن اللامتناهى لديه قوة حية ومحركة، أنه محيــط بكل الاشياء ويحكم كل الموجودات، مما دفع تسيللر إلى التأكيد على أن أنكســماندر اعتبر المادة متحركة ذاتيا وذات حياة وأنها أخرجت كل الاشياء من ذاتها [٢٤] غـير أن خروج الاشياء الجزئية من الأبيرون قد عده أنكسماندر نوعا من التعدى على الأجـزاء الأخرى فيه، مما يستوجب على هذه الأشياء الناشئة التكفير عنه بالفناء فى اللامتنـاهى مرة أخرى حسبما يقضى قانون الزمان أو حكم الضرورة [٢٥]، وهذه الجملة الأخـيرة تجسد المقوم الثانى للحتمية وهو الضرورة الكونية لدى أنكسماندر، فما هو حكم الزمان هذا لدى أنكسماندر ؟؟

يذهب معظم الشراح إلى أنه كان لديه قانونا طبيعيا مطلقا ينظـم الحركـات والأحداث التى تدور فى الكون، ويقضى بالعود الأبـدى للموجـودات إلى الأبـيرون وتولدها منه مرة أخرى، ومن ثم يؤمن أنكسماندر – كما تقول فريمان – بوجود قـوة أخلاقية تحكم الكون وتحدث فعلها فى الطبيعة البشرية وفى الموجودات الأخرى على حد سواء [٢٦]. وذهب أخرون إلى أن حكم العدالة والزمان هـذا قـانون كلـى لـدى أنكسماندر وأنه ليس شيئا سوى العدالة الإلهية نفسها [٢٧]. فكان الإقتران بين الحيـاة وبين الموت فى الوجود إقتراناً ضرورياً فى الوجود لدى أنكسماندر.

ولا شك أنه من السهل تبين الأثر الأورفى على أنكسماندر من حديثه السابق، كما من السهل كذلك تبين ملامح قانون القدر الثيولوجية القديمة، لكن الجديد الـــذى يبرز بوضوح هنا هو أن العدالة والتعويض لا يقعان فى رأى أنكسماندر فحسب فى العالم الطبيعى بل وفى عالم الأخلاق والسياسة كذلك (٢٨) وفى فترات زمنية مطردة بشكــــل ذاتى بفعل تناغم طبيعى آلى. فكان التفسير الفلسفى الكوزمولوجـــى هـــو مـــا يمـــيز أنكسماندر كفيلسوف عن هو ميروس وهزيود، إذ أسقط أنسكماندر زيوس وبقية الألهة من مجرى سير حوادث الكون، واعاد سياق حكم القدر الصارم من جديد، إذ ظل يقول إن هذا يحدث وفقاً كما هو مقدر غير أن إرادة الآلهة المشخصة قد إختفت لديه، وحـــل محلها تدريجياً القول بالعلة الطبيعية، ومن ثم يبدو أننا قد تركنا المفارق فى الوراء وإنتقلنا خطوة أبعد إلى جو العقل الخالص (٢٩)

لا وجود لأى إختلاف فى "ضرورة " أنكسماندر بين القانون وبين العليـــة، أو بين الحتمية وبين القدر أو بين العدالة وبين آلية نشاط العالم، ونلمس فى الشذرة الوحيدة التى وصلتنا عنه تأكيده على وجود تناسب هندسى فى الكون، فالأبيرون لديه هو وحده العنصر اللامتناهى أما بقية العناصر فمتناهية (٣٠) ولكن يؤخذ على نسق أنكســـماندر عيب عدم الاتساق الباطنى بين أجزاءه، إذ لا يفسر لنا كيـــف توجـــد الاضـــداد فى اللامتناهى، ولا كيف تنبعث منه، كما ترك بدون تفسير كيفية وقوع ظلم وتعـــدى – ولو مؤقت – فى كون كل شئ قد نُظم فيه بالضرورة(٣١)

تكتمل لدى انكسمنيس مقومات الحتمية الصارمة كما أكتملت لدى ســـالفيه فالهواء كان يموج لديه بالحياة والحركة بوصفه المبدأ الأول الذى نشأت منـــه الاشيـــاء والآلهة على حد سواء، وخرجت تلك الموجودات التى كانت والتى تكون الآن والـــتى سوف تكون فيما بعد على حد رواية هيبوليتوس (٣٢) من خـــلال عمليـــتى التكـــاثف والتخلخل. لقد كان دور الهواء فى الكون لديه شبيها بدور النفس فى الإنسان كما ذكر فلوطرخوس عنه " فكما تخرج النفس أجسامنا إلى الحياة – وهى فى حد ذاتهـــا هـــواء، فهناك نفس واحدة هى هواء أيضا – تخرج العالم إلى الوجود (٣٣) وذكر شيشـــرون أن أنكسمنيس قد وصف الهواء بأنه إله لأنه أبدى أزلى، يسيطر على الكون ويحكمه ويقيمه كذلك فى وحدة مترابطة – ويلفت " ييجر " النظر إلى أن الهواء لـــدى أنكســـمنيس لم

يكن كائناً حياً فحسب بل كان متمتعاً بالظواهر السيكولوجية والعقلية، فهو المسئول عن حكم الكل (٣٤)

ولم يتردد أنكسمنيس فى الوصول إلى نهاية هذه النزعة الحيوية، فنظر إلى الهواء الحى على أنه الأصل الأول للآلهة وللنفس الإنسانية، بل وأعتبر الكون كائناً حياً يتنفس الهواء المحيط بالعالم من الخارج، وهو مصدر حياته ونظامه، مثله مثل النفس فينا سواء بسواء (٣٥) فكان أنكسمنيس فى ذلك رائداً الفيثاغوريين و أفلاطون ومن بعده أفلوطين فى القول بالنفس الكونية. حيث كانت حركة الهواء لدى انكسمنيس حركة شاملة ومسيطرة على الكون كله –على حد قول ثيو فراستوس– إذ أنه علة الحركة وموضوعها،وأصل العالم الحى الأزلى الأبدى، ومن ثم فهو إله (٣٦)

فى ضوء هذا تحتم أن يقول أنكسمنيس بمقوم الحتمية الثانى – وهو الضرورة الطبيعية فإذا كان الهواء بهذه الصفات الإلهية – أى بوصفه المحرك الأزلى والعلة المشيدة للعالم فإن النتيجة الطبيعية لذلك هى القول بإن قانون حركة هذا الهواء هو القانون الضرورى المسير والمدبر لكل صغيرة وكبيرة فى العالم. حيث كان العالم فى نظره بناءً منظماً ومتناغماً باطنياً بشكل آلى محض (٣٧). مما أدى إلى أن يقال " إن انكسمنيس أبرز الملطيين نضجاً " فى تصوره للضرورة الآلية وللحتمية الطبيعية، فالإطرادات التى تقع فى العالم لديه هى صدى لقوانين علية صارمة تنظم الكون، فالتكاثف والتخلخل يتمان بشكل آلى محض، وقد أخذ الذريون نظرتهم الالية إلى الطبيعة منه " ولا تسرى هذه الضرورة على الأحداث الكونية وحدها بل وعلى الأفعال الإنسانية وعلى تصرفات العقل والوجدان، وذلك لأن قول أنكسمنيس بإن النفس الإنسانية هواء إلهى يعنى إضفاء الطابع المادى عليها أى أنها خاضعة بذلك لنفس مسار القانون الذى يسرى على الطبيعة كلها (٣٨).

هيراقليطس:

نجد لدى هيراقليطس نسقاً متكاملاً من الحتمية الطبيعية الصارمة يلغى كل حرية إنسانية فى إختيار الأفعال فى هذا العالم، إذ شيد هيراقليطس نظرية عن الكون تجعله خاضعاً خضوعاً تاماً لقانون واحد لافكاك فيه، وتقول بوحدة مطلقة بين كل جوانب الوجود، وتنهج نهجاً شمولياً كلياً يقضى تماماً على حرية الاختيار الإنسانية.

وقد تواترت روايات كثيرة عن عداء هيراقليطس للحرية وإعلائه للحتمية؛ إذ فضلا عن تنازله عن منصبه الدينى الكبير كرهاً فى حال مدينته الذى آلت إليه بعد إنتصار الديمقراطية فيها وإعتزاله للحياة السياسية، نجد أنه قد تعمد إستعمال لغة الرمز فى كتاباته وحديثه إزدراء بمعاصريه، وأنه قد أستهزئ برجال الدين والشعراء العظام الشعبيين السابقين عليه، ولعل سبب ذلك أرستقراطية هيراقليطس الفكرية، وكراهيته لما تعرض له إستقرار وتماسك الحياة الاجتماعية فى فترة الارستقراطية من زعزعة على يد الديمقراطية الوليدة – إذ كان فى قرارة نفسه مؤيداً لسيادة قانون مطلق واحد يحدد لكل امرئ مكانه المرسوم داخل البناء الكلى للنظام الإجتماعى، ويشعر فيه كل أمرئ بأن هذا هو مكانه الطبيعى المناسب له والمرسوم بواسطة القوى التى تحكم العالم [٣٩]. وراح هيراقليطس يساعد حلف الأرستقراطية كثيراً لإسترداد الحكم المسلوب وجُسد هذا العداء فى الكثير من الشذرات التى منها " خير للأفوسين أن يشنقوا أنفسهم ويتركوا السياسة للاطفال ".

يتجسد المقوم الأول للحتمية الصارمة وهو الحيوية المادية – فى إيمان هيراقليطس بالحيوية الشاملة للكون كله فالنار هى أصل الاشياء جميعاً لديه. منها تنبع وإليها تعود كل الموجودات – وفقاً لقانون عادل ومقدر على الكون كله، وهى كائن أزلى أبدى، بل و الكون كله كائن حى، لا تمثل النار الابدية جسمه فحسب، بل هى روح كل الأشياء [٤٠]، هكذا آمن هيراقليطس بأن النار قوة نفسية وجسيمة تحرك الاشياء جميعاً، وخلع عليها صفاتاً عقلية مجردة، فهى المسئولة عن تدبير العالم والنفس الإنسانية، ووحد بينها وبين اللوغوس فى مذهبه مطلقاً عليها وصف " النار اللوغوس **Logos Fire** على حد قول جثرى [٤١].

هذا عن المقوم الأول أما المقوم الثانى للحتمية الطبيعية الصارمة – وهو القول بحكم قانون الضرورة للعالم أجمع – فيرد بوضوح فى قول هيراقليطس بسيطرة الضرورة وسيادتها على الوجود سيادة تامة، إذ يسود قانون اللوغوس على كل جزئيات العالم.

فما يجرى من تغير دائم بين الإضداد – محكوم بقوة عظيمة مسيطرة من النظام والتقدير– هى قوة اللوغوس. وأعتقد هيراقليطس فى نفسه أنه رسول مرسل من عند هذا اللوغوس لهداية الناس الغافلين عن الحق. ولم يكن ما قصده باللوغوس هنا إرادة إلهية، وإنما مبدأ أولياً وفقاً له يحدث كل شئ كما يقول فرنر ييجر [٤٢]. لذا وصف هيراقليطس الحكمة الإنسانية بأنها " التصرف والتحدث وفقاً للوغوس (F 112) وذهب إلى أنه لا ينبغى أن يفعل الناس ويتصرفوا كأنهم نيام، بل يجب أن يسيّروا أمور حياتهم بوحى متفتح باللوغوس الذى وفقاً له تجرى كل الاشياء (F1).

ورغم قول هيراقليطس باللوغوس – الذى يوحى بالروحية إلينا – فإنه لم يخرج على مادية الأيونيين شيئاً، إذ كان اللوغوس لديه من ناحية قانوناً إلهياً وعقلاً كونياً وقدراً، ومن ناحية أخرى كان مادة وجوهر الأشياء المادى، فهو المادة التى تنشأ منها كل الأشياء. فلا عجب أن يقول هيراقليطس بعد ذلك " إن كل القوانين البشرية تُستمد من هذا القانون الإلهى" (F114) وأنه " يجب أن يحارب الناس دفاعاً عن قوانينهم كما يدافعون عن أسوار مدينتهم "، وتكون القوانين صادقة بقدر تجسيدها لهذا اللوغوس، فإذا كانت قوانين البشر تجسيداً لإرادة اللوغوس الإلهية بهذا الشكل فمن الخطأ المحقق أن يُعصى لها أمراً [٤٣]. ومن ثم إنتهى إلى أن كل الأشياء شيئ واحد، فاللوغوس هو الجماع الكلى للأفراد المتصارعة.

ولم يتوقف هيراقليطس عند هذا الحد، بل قال إن الانسان ذاته [جسمه وعقله] وكل الموجودات الأخرى تنبع من هذا اللوغوس، ففى النفس الإنسانية جذوة من النار اللوغوس الحية الخالدة، والشئ يكون أكثر نارية حسب قوة العقل لديه، ولذلك كانت النفس الجافة أحكم من الرطبة المنغمسة فى الشهوات، إذ أننا نصبح عقلاء عندما نتنفس اللوغوس الإلهى، ونحيا عندما تشتعل النار الإلهية فينا وتختفى الحياة متى خبت جذوة هذه النار – لذا كان البشر لديه آلهة فانية [٤٤].

مما سبق يتضح لنا ان اللوغوس كان لدى هيراقليطس تعبيرا عن القدر القديم او قانون الضرورة الكونى، فكل شئ يحدث وفقاً للقدر أو الضرورة (F80) ولا يمكن للشمس أن تتعدى حدودها المرسومة لها (F94) فالإطراد أساس العالم المتناغم لدى هيراقليطس. مما يؤكد على الآصول الدينية الأولى لهذه الضرورة لديه، حيث كانت قوة تتدخل لتحقيق فعلها فى الكون فى الوقت المناسب، إنها فكرة صوفية غريبة [٤٥]. وهناك تقارب نلمسه هنا بين هيراقليطس وبين الرواقيين خاصة فى قوله " الزمان طفل يلهو كما يحب فيحرك بشكل عبثى لعبه. (114B) ويقول كذلك إن المملكة ملك لطفل عابث. (F35) مما يعنى أن الحكم لدى هيراقليطس نزوة إلهية، وإننا بيارق الشطرنج الصغيرة، نسير ونتحرك على ظهر الأرض وفقاً لهوى ومتعة الإله، وكما يجرى فى لهو الأطفال يحدث لنا نحن مع الألهة – يقتلوننا من أجل لهوهم [٤٦] فكان اللوغوس لديه شبيها بالإله زيوس فى الثيولوجيا القديمة، يتحكم ويسير الكون وفقاً لهواه وعقله العابث وهذا ما فهمه لوسيان Lucian من كلام هيراقليطس السابق، فالكون يسيره لديه قدر اخرق وغير عاقل يحرك القطع فى خبل، وتذكر كاثلين فريمان ان ثيوفراسطوس روى عن هيراقليطس قوله "إن أعظم عالم عدلاً ليس سوى كومة من التراب المتناثر كيفما اتفق[٤٧]" إن اللوغوس هو وحدة الموجه للجميع فيه تجرى الحوادث وفقاً لما يكون مقدرا لها، ولن يتحقق كمال الإنسان إلا بالإتحاد بهذا اللوغوس، إننا من خلاله وبفضله نعرف، فالأيقاظ هم المتصلون بالعقل الإلهى هذا، أما النيام فهم الغافلون عنه [٤٨].

نستنبط من هذا أن اللوغوس شبيه بالجوهر الحقيقى للقانون الإلهى الكونى وأعظم قوة من أى قانون عرفى، إذ لا يمكن خرقه، وحتى الذين يجهلونه يسلكون لا محالة تحت إمرته ويطيعونه وإن يكن بشكل خفى [٤٩]. فلا يقع شئ إلا بإسمه لذا فواجب الأنسان ان يحافظ على ما فى نفسه وداخله من توازن ولا يفرط حتى لا يطفئ الجذوة الإلهية المتقدة داخله " فالحاجة إلى الحد من الإفراط أكثر إلحاحا من إطفاء بيت يحترق"[٥٠] ولا يوجد فارق لدى هيراقليطس بين القانون الطبيعى وبين القانون الأخلاقى، فاللوغوس يحمل فى داخله معانى العدالة والحق، فهما قانون الحركة فى الطبيعة، وقانون تحريم التطرف والإفراط فى الحياة الإنسانية، إنه ليس القدر المقسوم وحده بل والعدالة التى تنير العالم دائما [٥١].

إلى جانب اللوغوس هناك آلهة العدالة - التى تعمل كقوى مساعدة للوغوس فتعاقب وتردع الخارجين على قانون القدر، حيث يقول هيراقليطس " سوف تردع آلهة العدالة أولئك الذين يفبركون الأكاذيب وينشرونها" (٥٢) هذا فى الدنيا، أما فى الآخرة فالعاقبة وخيمة، فهناك بعث وعقاب أخروى عظيم، يؤكد عليه هيراقليطس فى الشذرات [٢٧، ٦٦، ٩٨] (٥٣) وهنا نتساءل: آلا يوجد تناقض شنيع هنا بين الإيمان بالخلود وبين تأكيد هيراقليطس الشديد على التغير الذى لا ينقطع ؟؟ لسنا نستطيع أن ننكر وجود هذا التناقض، غير أننا نلتمس مع الاستاذ جثرى - عذراً لهيراقليطس فى ذلك، وذلك لأن الإيمان بالخلود هنا لم يكن رأياً عقلانياً خالصاً، وإنما عقيدة فحسب مرتكزة على ركائز دينية (٥٤). وهذا ما يجسده لنا هيراقليطس بقوله " حدود النفس تتجاوزك ولا يمكن لك أن تكتشفها ولو سلكت من أجل ذلك كل سبيل فهى عميقة تماماً مثل اللوغوس". [F45].

ونتيجة لهذا الايمان بالحساب الأخروى أعلن هيراقليطس أن مصير الإنسان بعد الموت رهن بأخلاقه فى الدنيا (F12) لذا يجب علينا أن ننظم أمور حياتنا بما يتفق مع القانون العام المطلق هذا. وهيراقليطس يذكرنا بما يقوله هنا بقاعدة الإلزام الخلقى لدى كانط حديثاً " إتبع ما هو عام ومشترك" وبناء على ذلك أعلى هيراقليطس من شأن العقل على الحواس لإتصاله باللوغوس الإلهى، وعلى الإنسان الذى يريد النعيم ان يتبع هديه: إذ من المفروض على الإنسان أن يختر الجلال الخالد الأزلى (F111) والحكيم هو من يقبل ما يأتى به القدر بنفس راضية، إذ لابد من وجود الصحة والمرض والخير والشر، فهذا هو القانون الكامن فى النار الحية، فيقبل مغتبطاً ما يتذمر منه القطيع البشرى، ويرحب ويصبر على الشقاء إيماناً منه بإنه بهذا يوائم بين طبيعته وبين الطبيعة الخاصة بالعالم(٥٥).

يطالبنا هيراقليطس بعدم الإنقياد وراء الشهوة الحسية، وحذرنا من ذلك بأن الثمن الذى ندفعه للإفراط والإنقياد وراء كل ما تطلبه الشهوة هو حياتنا، إذ نفقد بسببه النار التى بداخلنا (F105) لذا فهم جون بيرنت قاعدة الإلزام الخلقى لدى

هيراقليطس بإنها تعنى " إتبع هدى النار الكونية، فنحتفظ بأنفسنا جافـــة، وأن نلزمـها باللوغوس، وأكبر خطأ نقع فيه ان نتصرف فى أفعالنا كإنـــاس نيـام، وأن نستسـلم للرطوبة، ونقطع كل ما يربطنا بالنار الكونية " (٥٦).

فكانت حتمية هيراقليطس الطبيعية الصارمة إذن مصطبغة بصبغة لاهوتية تنكر إمكانية ان يتصرف الانسان بحريته فى أفعاله لأن هناك قانون القدر الإلهى الذى يدبـر وينظم كل شئ. ومن ثم حق لهيراقليطس ان يعتبر نفسه نبياً مرسلاً ليبصر الناس بالقانون الإلهى، وحق له أن يعلن نداء فجر الحقيقة داعياً الناس إلى الإستيقاظ، وأن يفعلوا مـا يأمرهم به القانون الإلهى. ولكن لو كان كل شئ هكذا يجرى بأمر اللوغـوس الإلهـى الخير، وهو خَيّر لا يأمر إلا بالخير، فلماذا يوجد الشر إذن والمعاناة فى هذا العالم ؟؟ (٥٧)

إنها المشكلة التى تقابل حتماً كل مفكر حتمى صارم، ويعجز دائماً فى حلـها حلاً جذرياً إلا بهدم مذهبه هو نفسه. ولم يكن حل هيراقليطس لها سوى حـلاً مراوغـاً يقول بإن صراع الأضداد هو القانون الأول فى دراما الوجود، فلابد من وجود مبدأين متعارضين من كل شئ فى الوجود، تجمعهما وحدة واحدة بالضرورة، فالخير والشر شئ واحد فى الواقع وضرورياً معاً للوجود. ولا ينفصلان، ولا يصبح شئ خيراً فحسب إلا بمقدار ما يكون من قبل شريراً، وتلاشى الصراع من العالم يعنى فناء هذا العالم أصـلاً. فالحرب أب للجميع (F53) ويتوقف على وجود وصراع الخير مع الشر وجود الأشياء نفسه. ومع ذلك فنحن نرى أن المشكلة لا تزال قائمة بدون حل حقيقى، إذ أما كـان بمقدورالعقل الإلهى السامى والخير هذا أن يُوجد الحياة على شاكلة أخرى غير تلك التى يقتسم الشر فيها السيادة مع الخير – حياة خَيّرة بشكل خالص؟

لقد تصور هيراقليطس أن حله الجدلى السابق قد آراحه من المشكلة العويصة السابقة، وراح يتغنى بسمو الفلسفة، التى جعل " وظيفتها القضاء على الإغتراب الذاتى لدى بنى الإنسان، فلابد من قتال النيام المحصورين فى ذاتيتهم الضيقة حتى يسـتيقظوا وينتبهوا إلى ما هو عام ومشترك، إنها الحرب المحررة التى يشنها هيراقليطس لفرز السادة من العبيد، لفرز الباحثين عن الأرض المشتركة، أرض العقل والحـب، وعزلهـم عـن الخاضعين للتشيئو والرذيلة " (٥٨) فنسقه الفلسفى إذن لا يؤمن فيه بإله مشخص يـهتم بخير كل إنسان وإنما يقدم صورة لقانون عام يهتم بالكليات فى المقام الأول وبالحفـاظ

على الوحدة المشتركة الكلية، وإن ضحى فى سبيل ذلك بخير بعض الأفراد فى سبيل هذه الغاية (٥٩). فاللوغوس قانون مستقل عنا وعن أمورنا، ولا يتحيز لأى طرف على حساب طرف أخر، ولعل هذا هو سبب وجود بعض الشر الجزئى فى الوجود.

هذه الحتمية الصارمة، والقول بإن أحداث المستقبل محتومة ومحددة مسبقاً بفعل قانون القدر دفعت هيراقليطس إلى الإيمان بصدق تنبؤات العرافين. إذ يتحدث بإحترام شديد عن عرافة دلفى، وآمن بإن النبؤة أداة تستعملها القوى الإلهية للإخبار عن المستقبل، وقد نظر إلى نفسه على أنه معلم من هذا النوع، وأستعمل أسلوباً رمزياً فى كتاباته(٦٠). كما دفعته هذه الحتمية الصارمة أيضا إلى التفرقة تفرقة تفاضلية بين الإله وبين البشر (F102) فكل شئ جميل وعادل وخير بالنسبة للإله، أما البشر فتبدو لهم بعض الأشياء خيرة وبعضها العكس. إن كل الأضداد متساوية لدى الإله لأنها تسير جميعاً بقدر محتوم لا مفر منه فى حين ان جهل البشر بالتناغم الخفى وباللوغوس الإلهى هو الذى يعميهم عن هذه الحقيقة، فيسخطون على بعض الأحداث ويعدونها شراً مع أنها فى الحقيقة أمور ضرورية تماماً ضرورة الأحداث الخيرة (٦١). وهيراقليطس بهذا فيلسوف متفائل، كل شئ لديه خير فى هذا العالم، ويعتقد هنرى سيدجويك أن هيراقليطس نفسه قد عاش متمتعاً بحالة الغبطة هذه **Complacency** التى يجسدها مذهبه، وأعتبرها الخير الأسمى (٦٢)

أن هوى الانسان وجهله باللوغوس هما سبب شعوره بالشقاء فى هذا العالم، وهما اللذان دفعا هيراقليطس إلى إزدراء معاصريه وكل شئ فى الجو المحيط به، ودفعاه إلى سوء التوافق مع السياسة الأفسوسية، لأنه إعتقد أن الدولة المثالية هى القائمة على سيادة عامة مشتركة للعدالة المشتركة، ولقانون عام تنفذه إرادة الواحد الأسمى (٦٣).

كما دفعت هذه الحتمية هيراقليطس إلى القول بمذهب العود الأبدى، وأن كل الأحداث التى يشهدها هذا الطور للكون سوف يتم تكرارها مرة أخرى فى كل دورة كونية، إلى ما لا نهاية(٦٤).وهو قول يؤكد ما سبق وأن قلناه من ان اللوغوس لدى هيراقليطس قوة جامدة آلية تشتعل وتخبو بحساب. كما أن هذا العود في رأى الاستاذ تشيفاليه مظهر لبروز الضرورة الطبيعية لدى هيراقليطس، فلا جديد تحت الشمس لديه، والمستقبل لا يعنى الحديث والمتطور وإنما يعنى تكرار الماضى والحاضر، وهيراقليطس

يتشابه مع الإيليين فى القول بثبات الحقيقة [٦٥] كما أنه رائد الفيثاغوريين والرواقيين فى القول بالعود الابدى.

ولا وجود لأى تناقض بين إيمان هيراقليطس بخلود النفس الإنسانية وبين إيمانه بمذهب العود وفناء كل الأشياء فى النار الإلهية، وذلك لأن إنتصار النار وسيادها لديه لا يكون إلا بشكل نسبى جزئى فحسب، بالنسبة لنا نحن فى عالمنا الجزئى فحسب، و من ثم فلا تعارض بين هذا وبين الخلود لأن الكل واحد. وما يفنى ليس الكل وإنما بعض الأفراد الذين يُعاد بعثهم مرة أخرى من جديد[٦٦].غير أن هذا التناقض لا يشغلنا هنا كثيراً، وما يشغلنا أكثر منه هو المعضلة التى تكبل تصور هيراقليطس الحتمى الصارم كله هنا وهى:- كيف يتفق إيمان هيراقليطس بالخلود وبالحساب الأخروى الصارم للنفس على ما إقترفته من أفعال فى حياها، وفى الوقت نفسه يقول هيراقليطس إن كل شئ مقدر ومحتم بواسطة اللوغوس سلفاً ؟؟ كيف تحاسب النفس الإنسانية على فعل هى نفسها لم تختره بل فُرض عليها قهراً ؟؟ ولن تصلح إجابة على هذا القول بإن هيراقليطس ينظر إلى المشكلات نظرة كونية، وأن الأحداث الفردية لا قيمة لها فى نظرة كهذه عامة للوجود تعتبر المرض والصحة شيئاً واحداً، لن تصلح هذه إجابة لمعضلة تهدد بهدم البناء كله. فالقول بالحتمية الصارمة يستبعد تماماً المسئولية والحساب الأخروى، والعكس صحيح، وكان على هيراقليطس أن يختار أحد البديلين، وليس البديلين معاً.

شبيه بهذا نقد أخر يوجهه جثرى إلى هيراقليطس ومضمونه: إنه لو كان اللوغوس هو المسئول عن النظام الذى فى الكون، وهو الذى يوجهنا عقلياً، فليس من حق هيراقليطس إذن أن ينتقد الأغلبية المعاصرة له كما فعل، أو حتى من حقه ان يوصيهم بضرورة أن يتبعوا اللوغوس، إذ لو كان الخير والشر شيئاً واحداً كما يزعم فلن يكون هناك نوع من السلوك أفضل من النوع الأخر [٦٧]. ومن ثم يسقط مذهب هيراقليطس نفسه الحتمى من عليائه، وسوف يكون من العبث الحث على القيم والمبادئ وإلتزام الإعتدال، طالما إن البشر سوف يتصرفون بالشكل الذى يسلكون به حتماً سواء أوصوا بالفضيلة أو لم يوصوا. وسوف يغدو الآمر الاخلاقى الذى دعا إليه هيراقليطس سخيفاً.

ورغم ذلك تردد صدى نسق هيراقليطس الحتمى الصارم المصطبـــغ بصبغـــة لاهوتيه، قوياً لدى الرواقيين وهولباخ وكارل ماركس حديثا، حيث نادى الرواقيون بأن العناية الإلهية الشاملة تسير الأمور جميعاً، وطالبوا بضرورة طاعة القانون الإلهى للقـــدر الذى منه تنبع كل قوانين البشر(٦٨). فى حين قال هولباخ و ماركس بحتمية مادية طاغية تقوم على تألية المادة نفسها، ولا تسمح بقيام أى مستوى من الحرية الإنسانية. وأخـــيراً نجمل حتمية هيراقليطس فى مقولات ثلاث:- إن كل حدث وفعل بشرى يقع بما يتفـــق مع قانون كونى مطلق (قانون اللوغوس) وإنه يجب على البشر طاعته، وإن مـــن يخرقـــه سوف يلقى من الأهوال والعذاب ما يضنيه.

الفيثاغوريون:

يلاحظ المتأمل للمدرسة الفيثاغورية من خلال سلوكها كحركة صوفية ســـرية أنها كانت فى هذه السلوكيات معتزة بالحرية إعتزازاً. فقد عارض زعيمـــها فيثـــاغورس حكم الطغاه بشدة، ونُفى من مدينته الآم من جراء ذلك (٦٩).

لكن سرعان ما يتوارى هذا الإيمان بالحرية عند دراســـة فكـــر الفيثـــاغوريين الفلسفى، إذ من السهل ان نضع أيدينا فى هذا الفكر على مقومى الحتميـــة الطبيعيـــة الصارمة السابق الحديث عنها. حيث نجد المقوم الأول وهو الحيوية الآلية الماديـــة – فى قول الفيثاغوريين بأن الأعداد هى المبادئ الأولى للأشياء جميعاً، بل هى المبـــادئ الأولى للطبيعة ككل واحد. والعدد "واحد" هو الأصل الأول لكل الاشياء، وليست الســـماء سوى تناغم وعدد (٧٠). ونعرف كذلك ان الواحد كان لديهم إلهاً مقدســـاً، وأســـاس الإلهام الإنسانى ومصدر الخير والحياة والجمال. وروى أرسطو ان الفيثاغوريين لم يجعلـــوا للأعداد وجوداً مستقلاً عن الأجسام المادية المحسوسة، بل أن هذه الأخـــيرة مؤلفـــة فى الواقع من الاعداد (٧١) وان لهذه الأخيرة قوة مغناطيسية غير مرئية منها تصدر الأضداد والكيفيات الحسية والقيم الاخلاقية (٧٢). فكانت الأعداد لديهم تجسيداً للموجـــودات والقيم فمثلاً كان العدد أربعة يرمز لديهم إلى العدالة، فى حين إعتبروا العـــدد عشـــرة أكمل الأعداد جميعاً ومن ثم كان له لديهم تقديساً خاصاً (٧٣).

هكذا كانت الأعداد لدى الفيثاغوريين كائنات حية، ومصدر الحياة والحركة فى الوجود، وكذلك متصلة ومباطنة للأشياء جميعاً، بل يمكن القول إن النزعة الآلية الحيوية قد إتسعت لدى الفيثاغوريين إلى حد القول بإن العالم كله كائن حى كبير، وان هناك نفساً كلية له تحركه [٧٤]، وبهذا إنتهى الفيثاغوريون إلى القول بمذهب وحدة الوجود.

يترتب على إيمان الفيثاغوريين السابق بالآلية قولهم بالمقوم الثانى للحتمية الطبيعية الصارمة، وأعنى به القول بالضرورة الكونية. وذلك لإعلانهم إن العالم يسوده التناغم والانسجام الضرورى بين جوانبه المختلفة، وان هذا التناغم الكونى هو الذى يحدد لكل جزئية فيه مكانها ودورها فى دراما الوجود، وذلك لان العدد هو أساس الإنسجام والتوازن الذى فى الكون، وهناك قدر يسير العالم ويدبر أمره [٧٥]، وترعى الألهة هذا القدر وتحميه، وهو قدر ضرورى لاستمرار الحياة، وإلا لكان العالم كومة فوضوية لا يعتد بها، ويعبر فيلولوس الطيبى -تلميذ فيثاغورس- عن هذا القدر بقوله " تحدث جميع الأشياء بالضرورة والتوافق ". [٧٦]

لقد آمن الفيثاغوريون بإن القانون الإلهى – القدر – يحكم كل جزء من أجزاء العالم، وأن الآلهة ثيميس θεμιs تحكم مملكة زيوس، وألهة العدالة Δικη تحكم مملكة الارض – تماما كما يحكم القانون المدن الإنسانية، وآمنوا فى ذات الوقت بان العقاب سوف يحل لا محالة [٧٧] بمن لا يؤدى واجبه ودوره المنوط به بواسطة العدالة الكونية، فهو فى هذه الحالة مخالف للنظام العالمى بأكمله. لقد فهم فيثاغورس نظام العالم على أنه تناغم عددى شبيه بالإنسجام الموسيقى من تأليف ووضع الإله، وقدم لتلاميذه أسلوباً للحياة أوصى فيه بطاعة النظام الإلهى والتجاوب معه. فنادى بالتقشف وبتطهير النفس من الشهوات الدنيئة وتحرير الجزء الإلهى فيها من الرذيلة ليقف على ما فى الكون من جمال وتناغم" [٧٨] ولعل إيمان فيثاغورس بهذا القانون الإلهى الحاكم للكون اجمع هو السبب فى تصنيفه للناس إلى ثلاث طبقات:- جعل اسماها طبقة الفلاسفة لأنها تستمتع بتأمل هذا النظام الإلهى العظيم [٧٩]. وإيمانه بهذا أيضا دفعه إلى تحريم الإنتحار، اذ سجنت النفس فى الجسم بأمر الله فى نظره، ولا يجوز لأحد من ثم أن يلتمس الفرار منه

بالإنتحار، لأننا ملك الله وهو راعينا، وما لم تشأ إرادته لنا ذلك فلا حق لنـــا فى تميتــه لأنفسنا بأنفسنا (٨٠).

أما الإيمان بتناســـخ الأرواح فشئ نسبته العـــــديد مـــن المصــادر إلى الفيثاغوريين عـــلى رأسها رواية ديوجين اللآيرتى عن سخرية الشاعر كسينوفان مــــن ســلوك فيثاغورس فـــى هذه المسألة (٨١) وأغلب الظن ان الفيثاغوريين يؤمنون بـــأن التناسخ يتم بإملاء وتنظيم القانون الإلهى للكون. فلا يتم تخيير النفس بين الأجسام لكى تختار الجسم الذى سوف تحل فيه، بل تُجبر النفس على ان تحل فى جسد معين حســـب نوعية الحياة التى كانت تحياها فى حياقما السابقة من طاعة أو عصيان للقانون الإلهى. وفى يقيننا كان إيمان الفيثاغوريين بهذا التناسخ دليلاً على سيادة قـــانون الضـــرورة لديــهم وإنعدام الحرية الإنسانية. حقا كانت النفس لديهم مركز الشخصية والشعور، إلا أننـــا نتفق مع بارنيس وتسيللر فى الرأى الذى قالاه بإن النفـــس كـــانت لدىالفيثـــاغوريين المسئـــولة عن جعل الانسان على ما يكون عليه، ومسئولة عن ذاته الفردية (٨٢)، ولكننا نرى أنها لا تفعل ذلك من إرادة حرة مختارة خاصة – آمن بوجودها الفيثـــاغوريون – وإنما تفعل ذلك تنفيذا لأحكام القانون الإلهى طالما أن النفس عند التناسخ لا تصير على الصورة التى تختارها لذاتها إختياراً حراً، وإنما تكون على الصورة التى كانتها من قبل فى إنسان أخر من قبل. زد على كل ذلك أن إيمان الفيثاغوريين بـــالعود الابـــدى لكـــل الأحداث التى حدثت من قبل بجزفيرها يقضى تماماً على أى أمل لإمكانية القول بالحرية الانسانية لديهم.

لن يخفف من حدة هذه الحتمية الصارمة القول بإن فيثاغورس قد آمن بإمكانية تحرر الإنسان من عجلة الميلاد والتناسخ هذه بواسطة التطهير وحياة التقشف والتـــأمل. لان هذا الأمل لم يكن ممكناً أن يفوز به سوى قلة قليلة جداً من الناس، وحتى لو أمكن وفـــاز الإنسان بهذا وحصل على الخلاص فسوف يلقاه بالمرصاد الحســـاب الاخـــروى الـــذى آمن بوجوده الفيثاغوريون، إذ عندما تموت النفس تحاسب على مـــا فعلتـــه فى حياقما السابقة، وينتهى بها الحساب إما إلى النعيم وإما إلى العذاب فى هاديس فترة مـــن الزمان ثم يُعاد بعثها من جديد، فالدائرة الحتمية التناسخية لا تزال إذن مســـتمرة (٨٣). فلا أمل إذن فى وجود أى قدر من الحرية الانسانية لدى فيثاغوريين.

ولا شك أننا نلمس تناقضاً شنيعاً بين حتمية أفعال النفس الانسانية التى آمن بها الفيثاغوريون وأن النفس ينبغى ان تعيش نوعية الحياة التى عاشتها من قبل، وبين قولهم بالحساب الأخروى على الأفعال، كيف تحاسب النفس على أفعال مفروضة أصلاً عليها؟؟

دفعت هذه الحتمية الصارمة الفيثاغوريين إلى الإيمان بصدق العرافة والتنجيم، تماما مثلما حدث مع هيراقليطس من قبل، إذ يروى أن فيثاغورس نفسه قد إدعى المهارة فى ممارسة القوى السحرية والتعوذية القائمة على ممارسة وإكتساب المعرفة العلوية بنظام السماء وكذلك فعل بعض أتباعه (٨٤). فطالما ان كل شئ محدد من قبل بفعل النظام الكونى، فإن بالإمكان التنبؤ بالأحداث القادمة، وينتمى إيمان الفيثاغوريين بوجود أرواح حارسة تسكن الأرض وتوجه البشر فى شئون حياتهم، وتلقى إليهم بالنبؤات عما سوف يحل بساحتهم (٨٥) أيضا إلى إيمانهم بحتمية القانون الكونى. ومما له دلاله هنا ان نشير إلى أن الكيمون و فيلولاوس – وهما من تلاميذ فيثاغورس – قد نظرا إلى صحة الجسم الانسانى على أنها تجسيد للتناسب الكونى العام الذى يبثه فى العالم القانون الكونى الحتمى (٨٦).

فإذا انتقلنا إلى الدين والاخلاق وجدنا حتمية الفيثاغوريين الطبيعية بارزة بشدة فى أفكارهم فى هذه المجالات. حيث أقاموا فكرهم الدينى والاخلاقى – على المطلق كما يقول هيجل السائد فى التناغم الكونى العام، أما الفردى فلا أهمية كبيرة له لديهم (٨٧). فالسلوك القويم – ليس مجرد رد فعل للمثيرات الخارجية، بل كان إستجابة ذهنية لقانون عام كلى يربط بين الموجودات وبإمكاننا ان نرى أنفسنا ليس على أنها متآزرة فحسب مع إرادة الحياة العامة، وليس فحسب مع السلوك الواقعى للبيئة الطبيعية، وإنما مع مبدأ روحانى يسير وفقاً للأساس الرياضى أو الإله، فنعيش وكأننا أصدقاء للمهندس الأكبر المدبر (٨٨). لقد آمن الفيثاغوريون بإله قادر حكيم يشمل برعايته الكون كله، وتخضع الحياة الإنسانية برمتها لتوجيهه، ولا يمكن لأى امرئ ان يحيد عن هذه الإرادة الإلهية، بل عليه ان يطيع أوامرها. ويسعى قدر الإمكان إلى التشبه بالإله، فهذا هو مثل الفيثاغوريين الأخلاقى الأعلى (٨٩). حقاً إنه لشئ جميل ان تتطابق أساليب سلوكنا مع أنساق السلوك الكونى فنسمع اللحن الكونى كما يقول فيثاغورس، لكننا نرى أن حياة

كهذه - بكل هذا الصفاء الروحى - حياة غير مناسبة ولا هى متاحة أصلاً للبشر فالبشر عقل وشهوة - يعيشون على الأرض يصيبون ويخطئون بمحض حريتهم وإختيارهم أما حياة العقل الخالصة التى يعدنا فيثاغورس بها فلا تليق سوى بالألهة وحدهم.

إذن يبلغ التناقض أقصى مداه فى تصور الفيثاغوريين للحرية الانسانية، فبينما يأخذون بالحرية فى سلوكهم، يؤمنون بحتمية صارمة فى مذهبهم الفسلفي. ويظل التناقض متحكماً لديهم حتى عندما نعرف أنهم قد قالوا بوجود مصادفة فى الكون ونظامه (٩٠)، إذ تبدو لنا هذه المصادفة أقرب ما تكون إلى الضرورة منها إلى العفوية، ولا تجدى شيئاً فى سبيل إنقاذ الحرية من الغرق فى محيط الحتمية الفيثاغورية العميق. حيث كانت المصادفة لديهم نوعين:- نوع إلهى - يقود من خلاله جزء من النفس الالهية مخلوقات معينة فانية نحو الافضل أو الأسوأ، ونوع أخر طبيعى بواسطته يولد البعض مهره والبعض على قدر من الجمال والبعض على العكس. فمن البين أن كلا النوعين لا يقيما أى قدر من الحرية الانسانية.

كسينوفان:

لن نتوقف طويلاً عند هذا الشاعر الدينى المرهف. فما وصلنا عن مذهبه بالغ الضآلة ولا يصلح لتكوين فكرة عامة عن تصوره لمسألة الحرية الانسانية.

كان كسينوفان أول من هاجم التجسيم وتعدد الألهة فى بلاد اليونان، ونادى بالتوحيد فقال بإله واحد أسمى من كل الألهة والبشر جميعاً، يرى كل شئ ويفكر فى كل شئ ويسمع كل شئ دون عناء، ويسير بقوة فكره الأشياء جميعاً، ثابت قائم فى كل مكان ومحيط وعالم بالكل (٩١). وتضيف الروايات المتواترة كذلك أنه أضاف إلى ذلك الإيمان بوحدة الوجود حيث وحد بين الكون وبين الإله (٩٢). فلم يكن الإله لديه رباً أعلى مفارقاً يحكم العالم من الخارج كما يحكم القائد قواته، بل هو قوة كامنة فى الطبيعة نفسها، وبهذا إنتهى كسينوفان إلى تجسيم أشنع من ذلك الذى كان يهاجمه. فقد أضحى العالم لديه هو الإله والإله هو العالم. وكسينوفان أضحى بذلك رائد الإيلية.

وإنتهى كل ذلك باكسينوفان إلى إعتناق حتمية طبيعية صارمة. فالإله كان لديه قوة تحيط بالجميع ترعاه وتعتنى بكل صغيرة وكبيرة فيه، ويرسم لكل كائن فى الوجود دوره المحدد الدقيق الذى لا ينبغى ان يحيد عنه. ومن ثم أنكر كسينوفان على الإنسان تمتعه بحرية فى إختيار أفعاله التى يفعلها فى حياته - بالنسبة لأن هناك قانوناً وتنظيماً الهياً هو الذى يحدد لكل إنسان ما يجب عليه ان يختاره ويفعله.

ولم يسلم تصور كسينوفان للإلوهية السابق من المآخذ، والتى منها:- لو كان الإله والعالم شيئاً واحداً كما يقول فلا يمكن أن يحكم هذا الإله العالم ويسيطر عليه كما يذهب كسينوفان إذ يجب لكى يحكم الإله شيئاً يجب أن يكون هذا الشئ شيئاً غير ذات هذا الإله، فإذا كان غيرها لما غدى الإله هو الكل بعد ذلك (٩٣). ويأخذ عليه ثيودروس جومبرتس الوقوع فى التجسيم الذى كان يهاجمه هو أصلاً، إذ انتهى فى مذهبه إلى جعل الإله دمية ساكنة على عرش من ذهب خوفاً من أن يصيبه الأذى من التنقل هنا وهناك(٩٤). غير أنه بصرف النظر عن هذه المآخذ يمكن القول بأن كسينوفان كان مجدداً فى أنه قال لأول مرة بإله مطلق القدرة لا تحد قدرته أى حدود كانت تحد حرية آلالهة الأولمبية من قبل، كان الاله لديه قوة وإرادة ومعرفة وقدرة مطلقة، وتستمد كل الموجودات بما فيها الشمس والقمر قوتها منه (٩٥)، وهو لديه كذلك قوة أخلاقية ترفض الأعمال المشينة وتوصى بالاعمال الحسنة. (٩٦)

الإيليون:

من العبث أن نحاول البحث عن المقوم الأول من مقومات الحتمية الصارمة لدى الطبيعيين الأول - ألا وهو النزعة الحيوية المادية - فى الركام الذى إنحدر إلينا من تعاليم الإيليين. إذ أن الوجود كما تصوره - بارمنيدس وزينون وميلسوس - وجود جامد ساكن واحد، مجرد من ظاهرتى الحركة والكثرة، أزلى ابدى، لم يخلقه إله أو بشر بل قائم ابداً - خالى من كل ظواهر الحياة، ليس له ميلاد ولا فناء ولا تغير ولا حركة ولا نمو فيه (٩٧). وأخذ بارمنيدس يرتقى بالوجود إلى أن جعله إلهاً تماماً كما نزل كسينوفان بالإله إلى أن جعله وجوداً. فخلع بارمنيدس على الوجود كل صفات

الألوهية، ومن الصعب أن نقرر هنا إن كان بارمنيدس قد ألحق بالوجود بعد ذلك محتوى دينياً أم لا [٩٨].

أما المقوم الثانى للحتمية الطبيعية الصارمة – وأعنى به الضرورة الطبيعية – فيبرز بشدة لدى الإيليين بنفس درجة إختفاء المقوم الأول عندهم. ففى مطلع قصيدة بارمنيدس نجد أن الذى قاده إلى طريق الحق هى آلهة العدالة التى تمسك بمفاتيح الأبواب العلوية [٩٩]، وهى ليست آلهة مشخصة كما يبدو، وإنما مجرد حارسات للضرورة الشاملة التى تمسك الوجود كله وتحفظه، مما يؤكد على أن طلب الحكمة الذى قام به بارمنيدس فى حياته كان من تدبير الضرورة [١٠٠]، وأن العناية الإلهية هى التى تهديه إليه، وتحمله رسالة نشر هذه الحقيقة بين الناس.

فإذا إنتقلنا إلى تفاصيل القصيدة وجدنا أن الضرورة تبرز بوضوح فى كل جزء منها فهى التى تجعل الوجود هكذا واحداً أبدياً ثابتاً، كما أنها التى حكمت بأن لا يكون الوجود بحاجة إلى شئ غيره، بل مكتفى ذاتياً بنفسه [١٠١]وهى – أى الضرورة الكونية – هى التى قضت لكل موجود بمقدار من النور والظلمة متساوياً، وأمسكت بمدارات النجوم، وأنشأت الأرض والقمر، وحددت مناطق الليل والنهار، وعينت أصل كل نسل وتناسل [١٠٢]. ونظمت كل شئ.

فكان بارمنيدس من المؤمنين بالحتمية الطبيعية الصارمة وإن كان قد أقامها على أسس دينية، فالإنسان ليس حراً لديه فى إختيار أفعاله لأن هناك الضرورة الكونية الإلهية التى تحدد وترسم كل شئ ولا يتصرف الإنسان إلا وفقاً لتوجيهها. إنها القدر الإلهى الذى نظم ودبر العالم تدبيراً صارماً دقيقاً. أنها – كما وصفها هيدجر – لدى بارمنيدس "القدر الذى قام بالتوزيع الدقيق والمقدر للوجود على الأشياء، ومنه وفيه تأتى كينونة ما هو قائم [١٠٣]. إنه الذى يسير الأشياء جميعاً. فلم يبالغ أرسطو فى شئ إذن عندما وصف طريق الحق لدى بارمنيدس بأنه "يصور إيمان هذا الإيلى العظيم بالضرورة المنطقية، فى حين إن طريق الظن قد أجبر بارمنيدس على تقديمه نتيجة لإجباره على أن يكيف نفسه مع العالم المرئى حوله" [١٠٤]

لا وجود إذن فى عالم بارمنيدس الخالى من الحركة والتعدد - لأى حرية فعل إنسانية، إذ لكى يكون الفعل حراً يحتاج إلى وجود بدائل يختار الانسان من بينها، وحركة لكى يتجه إليها، وكلا الأمران لا وجود لهما عند بارمنيدس. فلا يمكن للبشر فى عالم بارمنيدس أن يتعدوا حدود هذا العالم الثابت الواحد فى أفعالهم، لأن هذه الحدود ببساطة هى حدود طبيعتهم هم الخاصة أيضاً. إنه عالم يشكل سلسلة متماسكة الحلقات تحرسها الضرورة. وليس هذا الثبات والعدالة أشياء من فرض قوى خارجية على الوجود، وإنما من فعل التوازن الداخلى للقوى الباطنية لهذا الوجود، وهى لا تسمح لأى موجود جزئى أن يتجاوز الحدود المخصصة له أو أن يعتدى على حقوق غيره بأى حال(١٠٥). فلا عجب بعد كل ذلك أن لا نجد لدى بارمنيدس أى فكرة عن الموجود الانسانى المسئول عن فعله، بل كان الانسان لديه ليس سوى جزء مقطتع من الفكر الشامل للوجود كله، والنفس الإنسانية جزء من النفس الشاملة الكلية، فليس فى وسع الانسان ان يفكر ولا أن يفعل كقوة مستقلة حرة على الأطلاق (١٠٦)

أن ما يميز فكرة العدالة والضرورة عند بارمنيدس عنها عند هزيود و هوميروس هو أن القدر لدى الأخرين - كان قوة خارجية مستقلة، أما لدى بارمنيدس فكانت الضرورة إلزاماً باطنياً كما أنه بينما يظل مفهوم هزيود مفهوماً غامضاً غير عقلانى، غريب على العقل البشرى، نجد أن مفهوم الضرورة لدى بارمنيدس مفهوماً عقلانياً تماماً، وذلك لأنه نظام الطبيعة مستنبط لديه من النسب العقلية الطبيعية نفسها، حيث تمتزج الضرورة لديه بالعدالة، والعدالة بالضرورة المنطقية والطبيعية. وبهذا يضفى بارمنيدس على آلهة القدر القديمة طابعاً طبيعياً، فلم يعد القدر لديه مفروضاً علينا من قوى عابثة بعيدة، ولا من قبل آلهة خليعة ومتهتكة أخلاقياً تحسد البشر وتنتقم منهم، وإنما من وضع عدالة ذات قوانين دقيقة للطبيعة ذاتها. عدالة لا يمكن أن تغادر الأرض - عكس ما كان يتصور هزيود - على الاطلاق إلا عندما يحدث وتغادر الأرض مكانها من البناء الكونى نفسه (١٠٧). ومع ذلك تظل حتمية ديمقريطس هذه - وإن كان يقيمها على أسس عقلية بعض الشئ - مثيرة للضيق لدنيا مثلها مثل مفهوم القدر لدى هزيود. فكلاهما كابوس مخيف يكتم على أنفاس العقل البشرى ويمنعه من الإنطلاق والتحرر.

انبادقليس:

على الرغم مما يرويه ديوجين اللآيرتي من أن انبادقليس كان نصيراً للديمقراطية والحرية فى مدينته، وإنه حارب الاوليجاركية، ورفض العرش عندما عُرض عليه، ووزع ثروته على الفقراء من الفتيات ليجدوا مهوراً لهن عندما يتزوجن (١٠٨)، فإنه لا شئ يرد فى قصيدتى أنبادقليس يدل - إن صراحة أو ضمنياً - على وجود مثل هذه الميول لديه. الأمر الذى دفع كاثلين فريمان إلى التشكيك فى صحة رواية ديوجين نفسها، وإعتبرت هذه الحكايات البطولية ما هى إلا دعاية منه أو من تلاميذه لترويج معجزاته ولتدعيم مزاعمه بإنه إله معظم من قبل مواطنيه (١٠٩). وحتى على فرض صحة رواية ديوجين، فإننا نلمس بوضوح إنفصالاً تاماً بين الإتجاه الذى إنتهجه انبادقليس فى سلوكه وبين الاتجاه الذى تقلده فى فكره، حيث ناصر الحتمية الصارمة مناصرة قوية.

يجمع انبادقليس فى فلسفته بين المثالية وبين المادية، ولا غرابة فى ذلك، فقد كان أنبادقليس صورة صادقة لعصره الذى يتنازعه التأثير الأورفى من جانب، والعلم الأيونى من جانب أخر ويجعلنا هذا الطابع المزدوج نضع أيدينا بسهولة على مقومى الحتمية الطبيعية لديه. حيث نلمس المقوم الأول.. وهو النزعة الحيوية المادية الآلية - فى تأكيد أنبادقليس على ألوهية العناصر الأربعة التى يتألف منها الوجود، فالنار هى "زيوس" والأرض هى "هيرا" **Hera** أم الحياة، والهواء هو ايدونيوس **Aidoneus** والماء هو إله نيستيس **Nestis**(١١٠) كما نلمسها كذلك فى إضفاء الطابع المادى على قوتى "الحب" **Philia** والكراهية **Neikos** اللتان قال بهما كعلتين للحركة والخير فى العالم كما روى أرسطو ذلك (١١١). وفى إنكاره لوجود الخلق من العدم، فلا وجود ولا فناء، بل هناك إتحاد وإنفصال للعناصر الأربعة بشكل آلى دورى على مدى دورات كونية لا متناهية، ونلمسه كذلك فى قوله إن قوتى الحب والكراهية تعملان فعليهما فى الكون بشكل آلى ابدى، فلا تقضى قوة منها على الأخرى تماماً، بل تتبادل الواحدة منها مع الأخرى المواقع والسيطرة. (١١٢)

إذ أنه من خلال مبدأ الشبيه يجذب الشبيه يوجد - فى رأى انبادقليس - تعاطف كونى عام بين كل أجزاء العالم. لقد كان العالم لدى انبادقليس ما كانه من قبل لدى بارمنيدس - قطعة من الآلية الجامدة - التى تتألف من أبنية عضوية تنجذب

وبعد فترة تتبعثر بشكل آلى تماماً وكانت هذه الآلية المفتقدة لأى غائية كونية - أساس هجوم أفلاطون (١١٣)ومن بعده أرسطو(١١٤) على مادية انبادقليس الآلية هذه. لقد وقر فى ذهن انبادقليس إيمان قوى بان عمل قوتى الحب والكراهية مستمر إلى ما لانهاية من الدورات فى كل جزء من الوجود على حده، وفى الوجود ككل مجتمعاً، بل سار انبادقليس بالآلية حتى أخر مداها، فقال إن الالهة نفسها كائنات مادية فانية تتصرف بشكل آلى مثلها مثل البشر، وإن كانت تعمر عمراً أطول من عمر البشر بعض الشئ.(F21) (١١٥) وبهذا يخلع انبادقليس على القوى المادية [العناصر الأربعة وقوى الحب والكراهية] الدور الذى كانت تقوم به الألهة فى الفكر السابق عليه، ولم يدع فى نسقه مكاناً لروح عاقلة تدبر العالم وتستوجب الخضوع والطاعة من البشر، كما رد انبادقليس كل فكرنا ومشاعرنا ومعرفتنا إلى تفاعل الأجسام المادية إذ تعتمد المعرفة على الوضع الطبيعى المادى (١١٦).

غير أنه يبدو أن قوى الحب والكراهية قد وجدهما انبادقليس غير كافيتين لتفسير حدوث كل الظاهرات التى تعتمل فى العالم، فأدخل فجأة - على حد تعبير جثرى (١١٧) قوتين أخرتين هما:- المصادفة **Tyche** والضرورة **Ananke** وهو أمر وإن كان يمثل مصدر ضعف فى نسقه حيث يدل على أنه عجز عن فهم الحب والكراهية كقوتين شاملتين، فإنه يقودنا إلى المقوم الثانى للحتمية الطبيعية - وهو الضرورة الطبيعية - لدى انبادقليس. فما هى طبيعة هاتين القوتين ؟؟، أما عن الضرورة فتظهر كقوة فاعلة فى العديد من أبيات قصيدتى انبادقليس. حيث نجد أن إنفصال وإتصال العناصر يتمان بفعل الضرورة (F38) أو الميثاق الأشمل الذى يحدد الوقت الذى عنده تدخل الحركة، كما أن هبوط النفس إلى الأرض بعد إرتكابها لجريمة القتل وتلويث الأيدى بالدماء يحدث بفعل الضرورة،وكذلك يجرى التناسخ من جسد إلى آخر للنفس بفعل الضرورة الحتمية أيضاً. (F115) وقد ذكر المؤرخ القديم آيتيوس **Aetius** ان المحبة والكراهية تشكلان الضرورة لدى انبادقليس (١١٨)، وقال بنفس الشئ فلوطرخس كذلك. وقد تحدث انبادقليس عن الضرورة كقوة مشخصة فقال " تكره المحبة الضرورة البغيضة " (F116) مما دفع سمبليقوس وهيبوليتوس إلى النظر إلى الضرورة لديه كعلة ثالثة (١١٩).

كما ترد المصادفة بوضوح مماثل، إذ أن لها دوراً كبيراً فى نشأة الموجـــودات. فنجد انبادقليس يتحدث فى الشذرات ٥٨ إلى ٦١ عـــن تكويـــن الكائنـــات الحيـــة وخروجها بفعل المصادفة فقد نجحت الكائنات بالمصادفة فى الحصول على البناء العضوى الملائم لها، ومن ثم إستمرت فى البقاء فى حين تلاشت مع مرور الزمـــن الأبنيـــة غـــير الملائمة. ويقول فى الشذرتين ١٩٥، ٣٤٢ "إن المصادفة قد وهبت ملكة العقل لكـــل الأشياء " [١٢٠] وكان هذا هو سبب تحريم ذبح الحيوانات الذى آمن به انبادقليس. كما يرد انبادقليس تكون الأعضاء المعقدة كالعين مثلاً إلى المصادفة وتكون العمود الفقرى فى نظره بواسطة الدوران المصادف للرقبة فى الإنسان (F97) ويشير أرســـطو إلى إيمـــان انبادقليس بالمصادفة فى نسقه عندما ذهب إلى ان الهواء أحياناً ما لا يتجه إلى أعلـــى – على عكس إتجاهه الطبيعى وذلك بفعل المصادفة [١٢١].

ولم يشعر انبادقليس فى قوله بالضرورة والمصادفة – فى وقت واحد – كعلتين فاعلتين فى الوجود بأدنى تناقض فى ذلك. إذ أنه مثله مثل غيره من الطبيعيـــين الأوائـــل ينظر إليها نظرة مختلفة عن نظرتنا نحن إليها الآن. إذ كانتا لديه فى واقع الأمـــر شيئـــاً واحـــداً – تعبران معاً عن حدوث شئ على غير هوى أو توقع الموجود البشرى، تعبران معـــاً عن عمل القوى الآلية المادية فى أحوال الوجـــود[١٢٢]. وقـــد هـــاجم أرســـطو انبادقليس لهذا السبب، إذ لم يجد لديه سوى آلية عمياء تسرى فى الوجود مـــن خـــلال قـــوتين آليتين، حيث تقضى قوة الحب بالوحدة، وقوة الكراهية بالإنفصال – بشكـــل آلى محض، والضرورة – أو المصادفة – العمياء هى التى تدفعهما إلى ذلـــك [١٢٣] فلـــم تكن قوتا الضرورة والمصادفة لدى انبادقليس سوى المسميات البشرية التى نطلقها على القانون الطبيعى الحتمى الذى يسرى على الجميع فى كل الأوقات. وقد أشار انبادقليس إلى هذا القانـــون (F135) بقوله "لا يوجد ما هو قانونى للبعض وغير قانونى للبعـــض الآخر، وإنما يسرى القانون على كل المواضع فى كل مكان من خلال الهـــواء الحـــاكم المنتشر والضوء اللانهائى فى السماء [١٢٤]. هذا القانون الشامل المطلق يسود الوجـــود كله ويربط الجميع الألهة والبشر وكل الموجودات غير العاقلة فى وحدة واحـــدة [١٢٥]. ويقترب انبادقليس فى هذا من هيراقليطس فى إيمانه بالآمر الطبيعى الأعلى الذى يجب أن يطاع. ويجب أن ننظم كل أمور حياتنا بما يتفق معه، وهو الذى يقـــف وراء التناســـب

والتناغم فى الكون. ولا شك أن التشبيه الذى يقول به انبادقليس (F23) بـأن عمـل الطبيـعة مثل عمل الفنان المازج للآلوان، تشبيه يعكس إيمانه القـوى بوجـود عقـل وقانون واحد فى العالم.

كان هذا القانون الكامن من وراء العناصر والظواهر لدى انبـادقليس، هـو قانون الضرورة الحتمى أو "الميثاق الأشمل" Broad oath إنه كما تضفه كاثلين فريمان القانـون الذى يقف وراء كل العلل، أو قل هو نوع من التخطيط المرسـوم بشكـل مسبق أو القدر (١٢٦). ومن ثم آمن انبادقليس بما آمن به انكسماندر وفيثاغورس بوجود تناسب هندسي فى الكون(١٢٧). غير أنه مما يأخذه أرسطو على انبادقليس فى هذا الصدد أنه لم يفسر لنا طبيعة عمل هذا القانون، وإنما يقول إن التغير وحلول قوة محل أخرى يتم كضرورة بفعل الميثاق الأشمل " دون تقديم علة للتغير نفسه " ولا السبب الذى يجعلـه ضـرورياً، وإنما يكتفى بالقول بإن التغير ضرورى وحسب (١٢٨). ولا مبرر لانبادقليس فى هـذا الإغفال سوى أنه – كما يقول جثرى – قد آمن بهذا القانون علـى أسـس دينية وليس على أسس طبيعية منطقية. إن تبادل لسلطة بين الحب وبين الكراهية قُـدر بواسطة أمر دينى حاكم ومسير للكون الكبير وللعالم الصغير على حد سواء (١٢٩).

ويبدو أن انبادقليس قد نقل إيمانه بهذا القانون الطبيعى المطلـق إلى فلسـفته الأخلاقية إذ يوصى فى قواعده الأخلاقية بضرورة إطاعة هذا القانون الخالد، فلا نقترف ما ينهى عن فعله فلا نلطخ أيدينا بدماء الضحية ولا نأكل لحوم الحيوانات، وإنتـهى فى فكرة الأخلاقى إلى أن هناك إلهاً داخل الانسان نفسه يأمره فى سلوكه وفعله، أنه أثر من سيطرة وتسلط نفس القوى الإلهية الابدية التى تطيعها الطبيعة نفسها فى حيـاة النفـس الإنسانية ذاتها(١٣٠). وذلك لأن الانسان مؤلف من نفس العناصر الأربعة التى يتكـون منها العالم، ومن ثم فهو خاضع بجسمه ونفسه وعقله لنفس القانون الـذى يخضـع لـه الوجود كله وقد ردد كانط فى عصرنا الحديث هذه العقيدة. فى إعلانه لإعجابه بالسماء المرصعـة بالنجوم من فوقه [القانون السماوى الأعلى] وبالقانون الأخلاقى الكامن فى قلبه. وقد آمن انبادقليس بأنه الانسان يتمتع بالصحة عند تناغم وتساوى هذه العناصر فى نفسه فى حين سوف تختفى هذه الصحة لو حدث وأختفى أحد العناصر، لأن وجودها جميعاً شرط ضرورى لبقائها، وبهذا كانت العدالة مقترنة بالمساواة لديه(١٣١).

لكن إذ ما خرق إنسان نصوص هذا القانون الطبيعي الصارم – لقى فى الآخرة عند الحساب سوء العذاب حيث يطرد بقوة من النعيم الأعلى ويحكم عليه بالتناسخ مرة أخرى فى جسد أخر من العالم الأرضى، أما من سلك فى حياته وفقاً لتعاليم هذا القانون فإنه يحظى عند الموت بحسن الثواب وهو التحرر من دائرة التناسخ والإتصال بالآلهة[١٣٢]. وهنا نلمس نفس التناقض الذى وجدناه من قبل لدى فيثاغورس فى القول بالحتمية والقدر وفى الوقت نفسه القول بالحساب الأخروى على الأفعال.

بهذا نرى إكتمال مقومى الحتمية الطبيعية الصارمة لدى انبادقليس، فالعالم لديه يسير عبر دورات متعاقبة إلى ما لا نهاية بشكل آلى بتوجيه قانون طبيعى جامد لا يتخلف لحظة. وكل تغير ناتج عن حركة الجزئيات المادية التى تحكمها قوتا الحب والكراهية اللتان تترجمان نصوص هذا القانون الخالد. حقاً آمن انبادقليس بإمكانية أن يتحرر الانسان من قوانين التولد والفناء والتناسخ عبر طريق غامض ليصل إلى الخلاص، وبهذا أوحى بإيمانه باستقلال الحياة الروحية للإنسان إلا أننا نرى إن ما كان يعدنا به هنا ليس سوى ضرباً من الغيب الصوفى، ولا يعدو أن يكون نوعاً من الأحلام المعسولة التى يخدر بها جمهور المعجبين به لينسوا ما فى حياتهم من كدر، تماماً كما كان ظهور الجبرية فى بداية العصر الأموى نوعاً من تسكين نفوس المسلمين الثائرين مما حدث من إغتصاب بنى أمية للخلافة من آل البيت، فكانت الجبرية الاسلامية مهدئة للنفوس لأنها أقنعت الناس بأن ما حدث من إغتصاب كان بتدبير القدر الإلهى ويجب أن يرضى الناس به، وإلا لما كان الله قد سمح بوجوده أصلاً.

أنكساجوراس:

قال أنكساجوراس بمبدأ الإيلية "لاخلق من العدم"، وإنما هناك إمتزاج وإنفصال فحسب يحدثان للبذور الأولى Semenes للوجود، فتنشأ الموجودات أو تفنى، وقال بمبدأ الذريين إن العالم مؤلف من مجموعة من الذرات المتناهية الصغر الساكنة والمجردة من الحركة، تحركت بفعل قوة العقل التى وضعتها فى حركتها الأولية وهى (الدوامة الأولى) فكانت الدفعة الأولى المحركة للذرات إذن آتية من خارج الذرات نفسها، أتت إليها من العقل Nous[١٣٣] ومن ثم كانت علة الحركة التى قال بها أنكساجوراس جديدة على أسماع معاصريه [١٣٤]. وكانت سبباً فى إعجاب سقراط[١٣٥]

وأرسطو بأنكساجوراس، وقد عبر أرسطو عن ذلك بقوله عن مكانة أنكساجوراس بين معاصريه " إنه مثل شخص يقظ وسط مجموعة من السكارى هم أسلافه من المفكرين الماديين" (١٣٦)ودفع هذا الإعجاب الشديد معاصرى أنكساجوراس إلى تشبيهه هو نفسه "بالعقل". (١٣٧)

لكن سرعان ما أختفى هذا الاعجاب عندما إكتشف الجميع ان العقل لديه شئ مادى مثله فى ذلك مثل كل البذور الأولى الأخرى (١٣٨) ولن يغير فى الأمر شيئاً ان وصفه أنكساجوراس بإنه أعظمها شفافية وأنه غير ممتزج بغيره فى حين أن ذرات العناصر الأخرى ممتزجة بعضها مع البعض الأخر، فأعلن سقراط خيبة أمله فيه وكذلك أرسطو. لقد حجم أنكساجوراس دور هذا العقل فى فلسفته وأقتصره فحسب على عملية إعطاء الدفعة الأولى المحركة وبعد ذلك يترك الأمور تسير بشكل آلى دون أدنى تدخل من العقل فى عملها، فلم يفسر لنا سبب النظام البادى فى العالم على حد قول سقراط وخلط بين العلل، فأخذ العلل المساعدة على أنها العلل الوحيدة المسببة للحدث، إن مثله فى ذلك مثل القول بإن السبب فى وجود سقراط فى السجن عضلات وعظام سقراط، وليس قرار سقراط الشخصى بطاعة أمر القضاء (١٣٩) وعبر أرسطو عن سخطه بقوله إن العقل لديه يشبه آلة إنزال الآلهة * فى الدراما والمسرح الإغريقى، التى كانت تنزلها فجأة على المسرح عند تعقد الأحداث لتحل المشكلة المعروضة ثم تختفى سريعاً (١٤٠). فهل كان دور العقل لدى أنكساجوراس بهذه السلبية وهل كان هجوم سقراط وأرسطو عليه هجوماً سليماً ؟؟ وهل عجز عن تفسير الحركة تفسيراً صحيحاً وردها إلى الآلية الضرورية ونسى تماماً – على حد وصف الاستاذ تشيفا ليه فرضه الأول؟(١٤١)

لم يكن هجوم سقراط وأرسطو هجوماً منصفاً لأنكساجوراس فى رأينا(١٤٢)وذلك لأن دور العقل لم يكن لديه فحسب قاصراً على مجرد إعطاء الدفعة الأولى للحركة كما ظن الإثنان، بل كان العقل لديه المبدأ المسير والمحرك للنظام العالمى كله (١٤٣). فلا ينقطع عمل العقل عنده بعد التحريك الأول، بل يسيّر كل من النشوء والتطور والحركة على الخطوط المرساة سلفاً بواسطة العقل، الذى هو نفسه خالد وخطته لنظام الكون خالدة معه. ان العقل لدى انكساجوراس فى عمله مثل المهندس أو

---

* Deus ex machina

القائد الحربى - يضع رسماً لبيت أو لمعركة حربية، ويترك لمعاونيه مهمة إتمام البناء والحفاظ عليه، فليست هناك حاجة ملحة إلى وجوده فى كل لحظة تنفيذ لها.

وهذا ما تؤيده العديد من الشذرات. ففى الشذرة (٦) ذكر أنكساجوراس ان العقل ذو علم محيط وقدرة شاملة ولديه وظيفة خاصة به وحده هى السيطرة وتسيير كل ما تدب فيه الحياة، وهويسيرها وفقاً لأهداف وغايات موضوعة. وفى الشذرة (٨) يؤكد على الحضور المباشر للعقل فى كل الكائنات الحية، وأنه المسئول عن تحريكها حتى وإن ظهرت لنا أنها تتحرك ذاتياً. ويؤمن إنكساجوراس بالحضور الإحيائى للعقل حتى فى النبات الذى له حياة وإحساس فى رأيه [١٤٤]. وورد أنه قد وصف العقل بأنه إله [١٤٥]، وإنه علة محركة وفاعلة. ومن ثم إستبدل إنكساجوراس العلية المثالية التى تبغى هدفاً كلياً - بالعلية الآلية المادية، ولهذا لا يمتزج العقل لديه بغيره من الموجودات، حتى يتنى له تحريكها. وقد أجمل بارنيس وظائف العقل فى أربع:- يعرف كل شئ لأنه قائم فى كل مكان وفى كل شئ، نظم ورتب كل شئ فرسم الصورة الأولى للمادة الأولى، وحدد الكيفية التى بها سوف تتطور. ثالثا:- يضبط ويحكم بعض الأشياء وأخيراً حرك المادة الأولى، ومن ثم بدأ تشكل الكون وفقاً لتخطيطه هو الخاص [١٤٦]. فأخذت دائرة الحركة الأولى تتسع شيئاً فشيئاً لتشمل الكون كله، وبهذا يظل العقل مسيطراً على كل الكائنات بشكل دائم، فالعقل ليس مسئولاً عن المعقولية الكاملة فى العالم فحسب، بل مسئولاً كذلك عن الغائية الكلية وعن الملائمة البالغة للتخطيط القائم بجملته. ويبدو أن أنكساجوراس قد آمن بإن هذا التخطيط كان أعظم ما فى الإمكان. [١٤٧]

لا مكان للمصادفة عند انكساجوراس، وإذا ما قال بها أى إنسان فهى لا تعنى سوى عجزه عن إكتشاف العلة القائمة، فهى علة غير واضحة للتقدير البشرى كما سوف يقول الرواقيون فيما بعد [١٤٨] أما القدر فكان لديه كلمة فارغة لا تعنى شيئاً إليه [١٤٩]. وبهذه الحتمية الصارمة لفعل العقل فى تنظيم الوجود يغيب عن أنكساجوراس المقوم الأول من مقومى الحتمية الطبيعية وهو الحيوية المادية الآلية. لكننا نلمس فى الشذرات السابقة بوضوح المقوم الثانى للحتمية الطبيعية وهو الضرورة الطبيعية فكل شئ لدى أنكساجوراس يقع بعلة نابعة من العقل الكونى - القوة المسيطرة والمنظمة لكل

شئ. وينتقل أنكساجوراس بهذا المقوم إلى الذات الإنسانية فيؤكد على أن كل ملكات الانسان الذهنية تطابق العقل الكونى وتعمل وفقاً لتوجيه، فإذا كان العقل هو المحـــدد الأمثل للخيرية بل للوجود كله- فسوف يضحى من يتبع هدى العقل الأفضـــل بـــين الجميـــع. لقد كان العقل داخلنا فى نظر أنكساجوراس - كما سوف يكـــون كذلـــك لدى كانـــط حديثاً - فيضاً من الإله، وهو الذى يمكننا من الإقتراب من الخـــير ومـــن الإله نفسه. فكانت فلسفة أنكساجوراس فلسفة طبيعية حتمية إذن قلباً وقالباً، خالية من أى أنثروبولوجيا بالمعنى الغائى (١٥٠). ولم يتعد أنكساجوراس هذا الخط فى شئ عندمـــا أجاب على سؤال:- لماذا تستحق الحياة أن تعاش ؟؟ بقوله " لأنه من الممكن فيـــها أن نتأمل الكون والنظام لعالمى كله " وعندما أجاب على الاتهام الموجه إليه بنقص الوطنيـــة بقوله " إننى اعتنى كثيراً جداً بوطنى" وأشار بيديه إلى السماء (١٥١).

لقد كان أنكساجوراس مأخوذا بما فى العالم من نظام وجمال، فـأمن إيمانـــاً لا يتزعزع بإنه من صنع وتسّير عقل حكيم وعظيم، وآمن بالمبدأ الـــذى ســـوف يقيـــم أفلاطون عليه فلسفته كلها وهو أن من يخرج من مكانه الذى أعدته الطبيعة له قد يجنى بعض المنافع حيناً " ولكن الإنتقام الإلهى يتبعه حتماً. إن عصا الطبيعة تعيد الآلة الموسيقية الجموح إلى مكانها، وإلى نظام نغمتها، حتى لا يكون هناك نشاز فى النغـــم (١٥٢) وهـــى عقيدة رأيناها بارزة من قبل فى حتمية هيراقليطس.

الـــذريـــون:

للرد على الإيلية قالت المدرسة الذرية بالكثرة والتغير فى الوجود. حيث كان العالم لديهم كثرة متناهية من الذرات المتنوعة الأشكال والأحجام، وهى فى حالة حركة دائمة بفعل الضرورة. ولا يكون التغير فى المادة نفسها، وإنمـــا فى إختـــلاط أو إنتظـــام الذرات نفسها، فإذا تمعنا فى تفاصيل الموقف الذرى وجدنا أن مقومى الحتمية الطبيعيـــة الصارمة، بارزان فيه.إذ يؤمن الذريون بالآلية الحيوية فكل من حركة الذرات وكذلـــك تجمعها وإنفصالها، يجرى بشكل آلى لا يمكن وقفه، وما يجرى لابد ان يجـــرى لا محالـــة وعن طريق إصتطدام وتشابك الذرات تنشأ الموجودات جميعاً.(١٥٣)

أما القول بقانون الضرورة الحتمي – وهو المقوم الثاني للحتمية الطبيعية – فيبرز في العديد من الشذرات التي إنحدرت إلينا من الذريين. فزعيم الذرية ليوقيبوس يؤكد بشدة على هذه الضرورة في الشذرة الوحيدة له لدينا " لاشئ يحدث عفوياً بل يحدث كل شئ بالضرورة ونتيجة لعلة [١٥٤]" ومن ثم يجعل الضرورة قوة فاعلة تحدد المصير الكامل لكل شئ، وتعين له مكانه الذى لا يمكن أن يتخطاه. ونود ان نشير إلى فارق عظيم بينه وبين أسلافه وهو أن الضرورة لم تكن لديه مجرد قوة خارجية متعسفة كما كانت لدى اسلافه، بل أضحت لديه كذلك قوة باطنية. حيث قصد بها أن "الذرات فى حركتها تخضع لقوانين وجودها هى نفسها النابعة من داخلها، إنها المظهر الطبيعى للعلية الذاتية " [١٥٥]

ولكن لئن كان ليوقيبوس قد ترك لنا مفهوم الضرورة غامضاً هكذا ولم يحدد لنا طبيعة و لا عمل هذه الضرورة فى الموجود، بل قال فحسب بالتفسير الآلى الصرف للوجود، فإن فكرة الضرورة لدى تلميذه ديمقريطس قد إقتربت من فكرة القانون الطبيعى فى الواقع [١٥٦]. فكل شئ له يتبع القوانين الخاصة بوجوده. حيث يقرر ديمقريطس أن الضرورة هى قانون مسيطر منذ الأزل وإلى الأبد والفناء للمادة، وكل الأحداث تجرى بشكل آلى وفقاً لقانون الضرورة هذه[١٥٧]. وليست هناك قوى خارجية وراء كل الأحداث الكونية، وإنما يتبع كل شئ قوانين وجوده وتاريخ الكون بأسره ليس إلا نتيجة تدريجية لا يمكن تجنبها لتركيبه الأصلى الأزلى[١٥٨]. وليست هناك غاية مستهدفة من نظامه وحركته السرمدية. فالحدوث نتيجة غير مقصودة لعمليات طبيعية لا سبيل إلى تجنبها. وتسرى هذه الضرورة الطبيعية على كل شئ فى الوجود، بما فى ذلك الألهة والإنسان، فكل ما فى الوجود مادى يتبع القوانين الخاصة بالمادة فى حركتها، ومن ثم فسلوك البشر سلوك محتوم عليهم، ويمكننا الإستدلال عليه من حركات الذرات ويسرى هذا حتى على الأفكار والرغبات البشرية [١٥٩]. فكل من النفس والعقل،والإنسان نفسه – موجودات ذرية مادية[١٦٠].

وقد إنحدرت إلينا العديد من النصوص التى تجسد إيمان ديمقريطس الشديد بهذه الضرورة الطبيعية الشاملة مثل قوله " إننى أجد قانوناً علياً واحداً فى الكون أوسع وأكبر من الملك الفارسى[١٦١] (B118) ووقف هذا الإيمان وراء إستبعاد ديمقريطس

للمصادفة من العالم، والنظر إليها على أنها مشجب يعلق عليه البشر أوجه العجز والقصور فى عقولهم عن إكتشاف العلل الآلية الحقة المسيرة للأحداث، فأخترع الناس المصادفة لتبرير حمقهم هذا (١٦٢). ولا تناقض بين هذا وبين حديث ديمقريطس عن دور المصادفة فى الوجود فى أقواله. مثل رواية سمبليقوس " إن حركة الذرات تحدث لديه بالمصادفة " أو قول شيشرون " كل شئ بالنسبة لديمقريطس يُخلق بواسطة إتفاق مصادف معين " ورواية المؤرخ ديونيسوس Dionysius بإن ديمقريطس يقيم المصادفة كملكة ومدبرة للاشياء الإلهية والعالمية (١٦٣). لا تناقض فى كل ذلك، لان المصادفة لدى ديمقريطس كانت تصوراً خاصاً معيناً يتفق مع الضرورة الطبيعية، ولا تتعارض معها. وذلك لان ديمقريطس لم يقل إن المصادفة قوة خارجية تتدخل فتفسد أعمال الضرورة، وأنها تحدث نتيجة لا علة لها. وإنما كانت لديه مجرد ظهور عادى وتام لهذه الضرورة، ولكن حدود الفهم الإنسانى تجعل من المستحيل علينا أن نحدد ماذا تكون العلة هنا، وهذا العجز عن التحديد فى عقولنا ليس دليلاً على عدم وجود العلة الضرورية أصلاً (١٦٤). زد على ذلك أن مفهومى الصدفة والضرورة كانا متداخلين، إن لم نقل مترادفين فى أذهان السابقين على سقراط جميعاً وكان تعبير "الصدفة الضرورية" TUxη ävąykąLą تعبيراً مألوفاً وشائعاً لديهم كثيراً. فلم يكن أرسطو مضللاً إذن عندما إنتقد – فى الوقت الذى تحدث فيه عن هؤلاء الفلاسفة بأنهم غير مقدمين لتصور غائى للطبيعة، وإنما ينسبون كل شئ للضرورة – إنتقدهم ببرهان هو نفسه مصمم لبيان أن الأحداث ليست تحت رحمة المصادفة بإظهار ثبات وإطراد شديد فيها. (١٦٥)

ومن الروايات التى تعكس إيمان ديمقريطس بهذا القانون الضرورى الصارم، رواية المؤرخ آيتيوس Aetius التى يذكر فيها أن الكون لا يسير لدى ديمقريطس سيراً غائياً بل يسير بواسطة الضرورة غير العاقلة، وليست هناك أية عناية إلهية بالكون (١٦٦). وذلك لان الكون لديه – كما روى فلوطرخس – قائم بشكل سرمدى، وليست هناك علة أو بداية لعلة، بل كل من الماضى والحاضر والمستقبل قد حددوا بواسطة الضرورة وبدون بداية فى الزمان (١٦٧). وقد كان لمفهوم الضرورة هذا دوره المحورى فى كل جوانب فلسفة ديمقريطس الأخرى.

ففى الأنثروبولوجيا يذهب إلى أن الضرورة هـــى المفجـــر الأول والأساســـى للتطور والرقى فى حياة الانسان، فمن خلالها تعلم الانسان أن يأتلف مع الأخرين مـــن أجل محاربة وصد هجمات الحيوانات المتوحشة (١٦٨) كما أوصى ديمقريطس الانســـان بضـــرورة أن لا يركن إلى ضربات الحظ، بل يجب أن يعتمد على ما تمبه الطبيعة إياه، إذ من خلال عقله بإمكانه أن يفرض نظاماً بديعاً على بيئته يتفق مع جمال الطبيعة العام كما أكد الاستاذ روبنسون ذلك وهذا لان عبقريته فى إبتداع هذا النظام ليســـت ســـوى إنعكـــاس لعبقريتها (الطبيعة) (١٦٩). وينعكس إيمانه بـــالضرورة كذلـــك فى نظريتـــه للمعرفة. إذ يتقلد نظرة آلية إليها على حد وصف جون بيرنت – فرق من خلالها بـــين المعـــرفة الصحيحة وبين المعرفة الخاطئة – وذلك بإظهار أن الذرات الواقعـــة خارجنـــا تؤثر على الذرات التى تؤلف عقولنا بشكل مباشر دون تدخل أعضاء الحس، ويحـــدث الخطأ نتيجة لعدم ترجمتنا ترجمة صحيحة للإشارة التى تنقلها الذرات الخارجية إلى ذرات عقولنا(١٧٠).

كما يظهر أثر تصوره للضرورة الطبيعية واضحاً فى فكره الدينى، فلا تظهر آلهة الأولمب، ولا تظهر كذلك العناية الالهية لديه، بل يذهب ديمقريطس إلى ما سوف يذهب إليها أبيقور فيما بعد – إلى أن البشر قد إخترعوا الالهة نتيجة لخوفهم مـــن الظواهـــر الأرضية والفلكية(١٧١). وآمن بوجود الأرواح الحارسة **eidola** وكانت عنده عبارة عن صـــور شبحية تظهر فى الهواء، وهى أطول من البشر فى العمر، وإن كانت فانية مثلهم فى نهاية الأمر، ولها تأثيرها على البشر فأحياناً ما يكون الروح الحارس ودوداً وأحياناً ما يكون حقوداً (١٧٢). وكان طبيعياً أن ينكر ديمقريطس بسبب كل ذلك الخلود والحساب الأخروى فكل شئ مصيره الفناء. وقد أشار لوكريتيوس فيما بعد إلى رأى ديمقريطـــس هذا بقوله " إن العقاب بعد الموت لديه محض خرافة آتية من خوف الانسان، فى حين أن جهنم الانسان الفعلية قائمة داخله هو نفسه وليست فى حياة أخرويـــة (١٧٣). ونظـــر ديمقريطس إلى الفنون كذلك من منظور حتمى أيضاً، فقد إبتدعـــها الانســـان بفعـــل الضرورة والحاجة، ونظر إلى التعليم على أنه سلاح هام لإظـــهار الضـــرورة الحتميـــة للإنســان والقضاء على ما فى داخله من إيمان بالمصادفة. (١٧٤)

إلى هنا وديمقريطس متسق مع نظريته العامة الحتمية الطبيعية، لكن سرعان ما يتهاوى هذا الإتساق عندما ننتقل إلى فكرة الاخلاقى. إذ ينقلب ديمقريطس على عقبيه هنا، وينسى تماماً عقيدته الحتمية الصارمة وينادى بوجود الحرية الانسانية ويجعلها محور توجيهاته الأخلاقية فلا نراه يوحد فيها بين الضرورة وبين العدالة، بل نراه يعتبر الضرورة محايدة أخلاقياً (١٧٥)، ليست خيرة ولا شريرة. وينادى كذلك بأن خير الانسان يجب أن يخلقه هو بنفسه لنفسه، فغاية الانسان فى الحياة هى الحياة الطيبة التى يفوز بها عن طريق تحرير نفسه من المخاوف التى يتخيل وجودها، وهى أصلاً غير موجودة - كالالهة والحياة بعد الموت و الاختيار الحر موجود، والطريق الوحيد للتحرر من هذه المخاوف وإتخاذ الاختيار الحر هو معرفة الخير، وتوجيه الإرادة إلى سلك طريقه، وهذه المعرفة المصحوبة بالإرادة يسميها ديمقريطس "ما يجب عمله" (١٧٦) وهى آراء سوف نرى كيف تردد صداها قوياً لدى ابيقور فيما بعد.

فإذا كانت الوسيلة الوحيدة لسعادة الانسان هى المعرفة، وإذا كان الانسان هو الكائن العاقل المسئول عن فعله، فإن واجبه - كما يقول ديمقريطس- هو أن يعرف ماهية الخير ويسير على هدى هذه المعرفة، وذلك لان الجهل بالخير هو علة أخطائنا. (B83) وديمقريطس فى هذا رائد سقراط وأعتبر السعادة ليست فى الشهوات، وإنما فى الإعتدال والصفاء النفسى (١٧٧). ومن وصاياه التى تعكس إيمانه بحرية الإرادة وصيته بضرورة أن يختار الانسان فى حياته خيرات النفس لأنها الأعظم الوهية على خيرات البدن (F37) وقوله: يوجه العقل معظم الاشياء فى الحياة وعلى البشر لو ارادوا الصحة أن يحصلوا عليها بضبط النفس العقلى. (F119) وقوله "يجب أن تصدر الأعمال الحسنة عن عقيدو ليس عن قسر " وبهذا ينظر ديمقريطس إلى النفس على أنها الحارس الحامى للإنسان فى كل شئونه لأنها تختار الاختيار الصائب بناء على معرفة بالخير(١٧٨). أن الطاعة المظهرية للقانون غير كافية لفعل الخير، وإختفاء الشر من العالم، بل ينبغى أن يكون الضمير هو الموجه الأول للإنسان فى كل أفعاله (١٧٩). ويشيد ديمقريطس بالحكومة الديمقراطية، إذ فى ظلها يعيش الجميع فى سعادة وحرية ويقول أنه يفضل أن يعيش فى فقر وحرية تحت حكم ديمقريطى من أن يعيش وفره وعبودية تحت حكم النبلاء. (F211)

كما ينعكس إيمان ديمقريطس بالحرية الانسانية فى نظرته إلى وظيفة القانون، إذ ينادى بضرورة ان يطيع الانسان القانون لأنه يهدف نفع وإفادة البشر جميعاً، ولن يحقق القانون هذه الغاية إلا عندما يريد الناس الإستفادة منه، أى عندما يطيعونه عن رضى نفسى به، وليس خوفاً من العقاب فحسب[١٨٠] فكانت طاعة القانون لديه إذن إختياراً حراً نابعاً من ضمير وذات الإنسان الباطنية، وعلامة على ما يتمتع به من حرية مسئولة. وهناك نصوص أخرى يؤكد ديمقريطس فيها على القوة الباطنية هذه وأهميتها، وهى تقترب من مفهوم الإرادة، مثل قوله " ليس غياب الظلم هو الشئ الخير بل غياب النية فى إرتكابه " (B69) وقوله " العدو ليس الذى يخطئ فى حقك بل ذلك الذى يريد أن يخطئ فى حقك" وقوله " وظيفة العقل هى أن يحرس النفس من الظلم الوشيك الحدوث[١٨١]" B193.

فهل هناك تناقض حقيقى بين طبيعيات ديمقريطس الحتمية وبين تعاليمه الاخلاقية السابقة؟ الواقع أننا لا نميل إلى الإتجاه الذاهب إلى أن ديمقريطس – وقع دون ان ينتبه فى هذا التناقض[١٨٢] ولم يع النتيجة المترتبة على حتميته الصارمة فى المجال الأخلاقى، فلست أرى هذا وأعتقد أن العكس هو الأقرب إلى الصواب. حيث أتفق مع الأستاذين جثرى وفلاستوس على أن هناك إتساقاً بين شطرى فكر ديمقريطس السابقين (الطبيعى والعملى).

فمن الأسانيد التى يستند عليها جثرى فى ذلك، أن النفس التى تختار فى الأخلاق كانت لدى ديمقريطس بناء مادياً ذرياً، ومن ثم تتبع فى إختيارها نفس القوانين الضرورية التى يسير بمقتضاها الكون كله. ويستشهد جثرى بالشذره (٩١) لتدعيم رأيه ذلك والتى فيها يقرر ديمقريطس أن قمع اللذه يسبب تغيراً ويُحدث حركات واسعة فى النفس، والنفوس التى تُحرك وتفرق على مساحات واسعة لا تكون مستقرة ولا راضية[١٨٣]. وفى رفعة لهذا التناقض يستعين الاستاذ محمود أمين العالم بالتسوية التى قال بها ديمقريطس نفسه بين المصادفة وبين الضرورة ويقرر ان الحرية لديه تماثل المصادفة فى المجال الكونى، وقد رأينا أن المصادفة عنده هى المسلك الطبيعى الضرورى للأشياء الخارجية ولكن يجهله الانسان[١٨٤]. ولا تخرج حجة فلاستوس كثيراً عن ذلك، حيث يقول أمن ديمقريطس بالضرورة الطبيعية فى فكره الأخلاقى فى واقع الأمر

وذلك لأنه يوصى بضرورة أن يقبل الانسان من المتعة ما يتفق مع الطبيعة (B74) لأنه لو حدث " ووطأت بقدميك على النسب المقررة فإن أعظم الاشياء حلاوة سوف يضحي لديك اعظمها مرارة " (B232) وقوله " لأنهم يطأوون بأقدامهم حكم الزمان فإن متعهم تكون سريعة وقصيرة (B236) وقوله " إن الخير الصحيح يكون شيئاً متماثلاً لدى الناس جميعاً"(١٨٥).

فمع قوله بالحرية فى الفعل يوصينا ديمقريطس بضرورة مراعاة قانون الطبيعة الضرورى، وإلا كانت هذه الحرية وبالاً علينا. فلم يترك الحبل على الغارب، بل وضع قيداً حتمياً عليه – هو ضرورة مراعاة الخير الطبيعى الذى هو شئ مشترك بين الناس جميعاً. فلم تكن لديه حرية توجد رغم أنف الضرورة الصارمة، وإنما كانت توجد بموجبها، فلا تكون الافعال الحرة تلقائية بالنسبة لنا نحن البشر، ولا تلقائية فى السير العام الكلى للكون، بل تحدث وتجرى وفقاً لهذا السير (١٨٦). وحتى عندما أعلى ديمقريطس من قيمة الحكمة وأعتبرها أساس السعادة فى الحياة، كان يقصد بها المعرفة اليقينية بسير الطبيعة وقانونها الضرورى العام، والعيش وفقاً له، وتجنب الشهوات. فالعمل الجاد والسير بما يتفق مع الطبيعة شرطان – لدى ديمقريطس – ضروريان للسعادة وذلك لأن قانون الطبيعة يحدد للأنسان ما يكون وما لا يكون متاحاً، ويتخذ الانسان من خلال الحكمة هذه الضرورة حليفاً له، فينهض ويختار أفعاله داخل حدود الممكن الطبيعية هذه (١٨٧). وينص ديمقريطس على هذا فى أكثر من شذرة " الحكمة هى إدراك ما يكون ممكناً فى حدود ما يكون ضرورياً " (B119) و تهذب الحكمة – بوصفها موجه باطنى – الرغبة وتجعل الأمل نفسه معقولاً. أما الاحمق – كما تقول الشذره ٢٠٠ – فلن يحصل على متعة من الحياة لأن معركته ضد الضرورة خاسرة، وكل جهوده ضدها لا طائل من وراءها وتقربه أكثر إلى النهاية المقررة له كالشيخوخة أو الموت مثلاً. ويقول فى الشذرتين ٢٩٤ – ٩٦ من الصعب أن نجد مثالاً أعظم لإنسان يكون أسوأ عدو لنفسه من الأحمق الذى يتجاوز الحد المقرر بالطبيعة "(١٨٨)

فلا تزال الحتمية الصارمة إذن تعمل عملها فى فكر ديمقريطس الأخلاقى، إنه يطالب الانسان بأن يتحلى فى تصرفاته بالحكمة – أى التبصر بنظام الطبيعة حتى لا يندم عندما لا ينفع الندم. وبهذا يمكننا أن نرى كيف كان الذريون مفكرين حتميين بالمعنى

الأتم. فقد نظروا إلى العالم من منظور المفكر الطبيعي الحتمى الذى يرد كل شئ – مهما كان – إلى علة ضرورية تحتمه وتحتم حدوثه لا محالة. إذ لا جديد تحت الشمس ولم يبال الذريون كثيراً بالمشكلات الأخلاقية لتى تترتب على هذا الموقف الحتمى الصارم – مثل جعل حرية الفعل الانسانية وكذلك المساءلة القانونية، والقوانين ذاتها – أشياء مستحيلة. إنها أوجه القصور التى دفعت أبيقور فيما بعد إلى تعديل ذرية ديمقريطس هذه لتلافيها. فأدخل القول بالإنحراف الذرى كمحاولة لإنقاذ الحرية الإنسانية من مخالب الحتمية الذرية الصارمة.

لقد كانت الذرية تطبيقاً كاملاً للحتمية. فحركة الذرات ذاتية ومستمرة إلى ما لانهاية ومن ثم فهناك إستمرار أبدى للكون، وتعمل القوانين الطبيعية بشكل آلى وغير قابلة للتبديل، وتحتم كل الحركات التاليات، لذلك فحالة الكون فى أى وقت تعتمد فقط على حالاته السابقة، وحاضره يقرر مستقبله. إنها الحتمية الصارمة فى أعتى صورها(١٨٩). لكن والحق يقال أن الحتمية الذرية كانت أول تعبير كامل عن الروح العلمية فى بلاد اليونان، وكانت إرهاصة لأفكار نيوتن وجاليلو، ولم يفعل العلم الحديث – بعد ألفى عام – سوى أن أجرى تعديلاً بسيطاً فحسب على قول الذريين القديم بالبناء الذرى للمادة. ولهذا السبب إمتدح برتراندراسل الذريين القدامى لإهمالهم التفسير الغائى للعالم، وإهتمامهم بالتفسير الآلى العلي، ووصفهم بأنهم أقرب إلى روح العلم من أرسطو ولم ير لديهم عيباً – كما يظن أرسطو – عندما إفترضوا بداية للعلية فى الكون دون أن يفسروا لنا طبيعة هذه البداية. (١٩٠)

تعـقـيب

رأينا فيما مضى من صفحات كيف تبرز الحتمية الطبيعية الصارمة لدى كـــل الفلاسفة الطبيعين السابقين على سقراط، وكيف إستسلم الجميع للمادية الآلية ووحدوا بين العدالة وبين الضرورة الكونية. ومن ثم فلن يكن الانسان متمتعاً لديهم بأى نوع من الحرية فى إختيار أفعاله التى يفعلها فى سنوات حياته المختلفة، ويمكننا القــول فى ضـــوء المفهـــوم النسبى للحرية الانسانية، إنه لا وجود لدى الطبيعين الأوائـــل لهـــذه الحريـــة بالنسبة لإيمانهم بسيادة قانون الضرورة الطبيعية الصارم على شتى مناحى الحياة والوجود بوجه عام. فكل حدث وكل فعل – صغيراً كان أو كبيراً يجرى فى العالم يتـــم بـــإملاء قانون الضرورة هذا. ومن ثم فالإنسان ليس علة فاعلة ولا مختارة أصلاً لأفعاله، بل يفعل الانسان الأفعال التى يستوجبها منه قانون الضرورة الطبيعى.

فهل كان هذا التصور الحتمى الصارم – تصوراً مستساغاً ؟؟ الواقـــع أنـــه فى رأينا تصور يصدم بشدة المشاعر الإنسانية، ويحط من كبرياء الإنسان وغروره، حيـــث يسلم حياته كلها ليد ضرورة كونية عبوس لا ترق لرغبته ولا ترحم ضعفه، ولا تقـــدر مكانته ككائن فريد ومتميز فى الوجود. لقد آمن الطبيعيون الأوائـــل بمـــا نـــادى بـــه هوميروس وهزيود من قبل بإن "القدر" **Moira** أو إن شئت قلت "الضرورة" قـــانون أخلاقى ينظم ويقيد ويلزم كل القوى الفردية – إلهية كانت أو بشرية – بطاعة مقرراته. فلكل موجود جزءه المقسوم له، له مجال معين للنشاط، ومن المستحيل على الإله أو على الإنسان أن يخرق هذا النصيب المحتوم، إنها حتمية كئيبة لا تتيح لأى كائن فرصة لإثبات وجوده، والشعور بكيانه، ولم يتم الفصل بين العدالة وبين الضرورة لأول مرة إلا علـــى يد أرسطو أما قبله فقد رأينا أن الضرورة المعصوبة العينين هى المقسم الأوحد لـــلأدوار والوظائف المقدرة بين الموجودات.

غير أن الطبيعيين فى نظرقم الحتمية السابقة كـانوا رد فعـل عنيـف علـى التطورات الاجتماعية والسياسية والفكرية التى بدأت تجد على ساحة الحياة منذ مطلـع القرن السادس ق.م رد فعل ضد التحول الذى كان قد بـدأ آنـذاك مـن المجتمـع الأرستقـراطى القبلى المنغلق إلى المجتمع المدنى الحر، فلم يشعروا بالثورة الإجتماعيـة هذه التى كانـت تعتمل فى الأجواء من حولهم، بل إعتنقوا أيديولوجية مضادة – فكانوا بذلك يعملـون تحت وطأة قيد كئيب – هو الماضى القديم الموروث كلـه. ويلتمـس كارل بوبر لهم العذر فى ذلك بقوله " كان الإيمان الجديد فى المجتمع الحر – الإيمـان فى الإنسان وفى العدالة المساواتية – كان بادياً فى التشكل فحسب والظهور، ولم يكن قـد تبلور وترسخ بعد، فكانوا معذورين فى تجاهل هذا الإيمان [١٩١]

لكن لم يرحم أرسطو هذه المادية الآلية، ووجه إليها سهام نقده الجارحة – فقد هزت وجدانه وهو المفكر المؤمن بحرية الإرادة وبسمو الإنسان على هذه الأرض وكان أول إنتقـاداته لها، أن هذه الألية الجامدة تفهم الضـرورة فى ثـوب مـادى، فوقـع الطبيعيـون من جراء ذلك فى تناقض – إذ مزجوا الكائن الحى بغير الحـى، واضـافوا على المادة الحياة. ومنها أيضاً أن هؤلاء قد عكفوا على العلل المادية وحدها ولم ينتبـهوا إلى بقيـة العلل الأخرى التى تعمل عملها فى الكون. وأخيراً إنتقدهـم أرسـطو بـأن الحركة لديهم قد أصبحت ظاهرة غير مفهومة. صحيح أن بعضهم قد خلع على المـادة علة الحـركة، ولكن أحداً منهم لم يسع إلى تحديد علة جوهرية لهذه الحركـة، وحـتى الذين قالـوا إن الضرورة علة الحركة، توقفوا عند هذا الحد ولم يحاولوا أن يوضحـوا طبيعة هذه الضرورة ومن أين أتت، فى حين ان العلة الغائية هى أساس كل حـدث فى الكون. فكان يجب فى رأيه أن يضيفوا إلى القول بالضرورة القول بالغائية.[١٩٢]

إن أرسطو يهدم بهذا الحتمية المادية الصارمة لدى الطبيعيـين الأوائـل علـى صخرة الغائية، فهل كان مذهبه هو نفسه خالياً من هذه المآخذ كما ظن هو أنه كذلك؟؟ هذا ما سوف نراه فيما بعد فى الفصل الثانى من الباب الأخير، ودعنـا الآن نواصـل مسيرتنا مع أنصار الحتمية الصارمة الآخرين فى الفلسـفة اليونانيـة، ولنتجـه الآن إلى سقراط.

الفصل الأول

الهوامـــــــش

(١) د/ يحيى طريف الخولى: المرجع السابق، ص ١٠٤. وأنظر:

– د/ عبد الرحمن بدوى:– ربيع الفكر اليونانى. وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، ص ٨٦ ص ٨٧. وكذلك:–

- **A. Dihle: The Theory of Will (In Classical Antiquity) University of california press berkeley , 1982 , p 37.**

(2) J. Burnt: Early Greek Philosophy, 4 th ed, Adam & Charles Black, London , 1975 , p 268.

(٣) – د / عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص ٨٧، وقال بالرأى نفسه:–

- **W. Jeager: The Theology of The Early Greek Philosophers, at Clarendon Press, Oxford , London , 1948 , pp 17 - 19.**

فى حين انكرفلاستوس ذلك وقال إنه لا يوجد دليل تاريخى على صحة أنهم وصفوا المادة بالإله:–

- **G. Vlastos: Theology and Philosophy In Early Greek Thought , an Essay In: Studies In The Presocratic Philosophy, ed by: R. E. Allen & D.J. Furley , Vol i. Routledge & Kegan Paul, New York , 1970 , p 114.**

(4) F. M. Cornford: From Religion to Philosophy , Princenton University Press , Princenton , 1991 , p 40.

(5) G. R. Marrow: Necessity and Persuasion In Plato's Timaeus, an Essay In: Studies In Plato's Metaphysics , ed by: H. E. Allen , The Humanities Press , New York , 1965 , p 424.

(٦) محمود امين العالم: نظرية المصادفة الموضوعية ودلالتها فى فلسفة الفيزياء الحديثة " رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة فؤاد الأول (بدون تاريخ) ص ١٩.

(7) G. Vlastos: Equality and Justice In Early Greek Cosmologies , an Essay In: "Studies In Presocratic Philosophy". p 56.

– وانظر أيضا: د / أميرة حلمى مطر: الفسلفة عند اليونان، ط٢، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٣٨ ص٣٩ وأيضا:–

- **J. Barnes: The Presocratic Philosophers, Routledge & Kegan paul, London, 1982 , p 130.**

(8) G. Vlastos: Ethics and Physics In Democritus, an Essay In: Studies In Presocratic Philosophy , Vol II p 397.

(9)G. Vlastos: Equality and Justice , p 85.

(١٠) أشار سمبليقوس إلى أن الصدفة كانت إلهة معبودة ومقدسة لدى اليونان أنظر فى ذلك:-

- W. C. K. Guthrie:- A History of Greek Philosophy , Vol II , Cambridge , at The University Press , 1965 , p 493 , N.1.

(١١) محمود امين العالم: المرجع السابق ص ٢٥. وأنظر:-

- W. C. K - Guthrie: op cit , p 493.

(12)- B. Inwood & L. R. Greson:- Hellenistic Philosophy (Introductory Readings) Hackett Publishing Company , inc , Indianapolis , 1988 , p 131.

(١٣) ول رايت: هيراقليطس. ترجمة د/ على سامى النشار وآخرون. ط٢، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٦٩، ص٤٨.

(14) G. Vlastos: Theology and Philosophy , p 96.

(15) - E. Hussey: The Presocratics , Duckworth , London , 1974 , p 17

(16) - G. Vlastos: Equality and Justice , p 84.

(17) - E. Hussey: op cit , p 19.

(18) Hegel: Lectures on The History of Philosophy , Vol I. Trans by: E.S. Haldane & F. A. Simson , Routledge & Kegan Paul , ltd , London , 1955 , p 175.

(19) - D. Laertius: Lives of eminent Philosophers , Trans by: R. D. Hicks , Vol I , Harvard University Press , Cambridge , 1972 , I , 24 , 27 , pp 435 - 437.

(٢٠) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٣ لجنة لتأليف والترجمة والنشر ١٩٥٣ م ص ١٣. وانظر:

- W. Jeager: The Theology. pp 21 - 22.
- K. Freeman: The Presocratic Philosophers , 2 nd ed , Basil Blackwell, Oxford , 1959 , p 53.

- ر. كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة د/ احمد حمدى محمود. مراجعة د/ توفيق الطويل، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٣٦ ص ٣٧.

(21) A.s. Bogomolov: History of Ancient Philosophy, Trans By: V. Stankerich, Progress Publishers , Moscow , 1985 ,p 42.

(٢٢) د/ على سامى النشار (وأخرون): ديمقريطس. الهيئة العامة للتأليف والنشر، الاسكندرية، ١٩٧٢، ص٤٣٣

(٢٣) د/ محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الأول ط٤. الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤ ص٦٠.

([24]) E. Zeller: A history of Greek Philosophy, Trans by: S.F. Alleyne, Vol i, Longmans Green and co , London , 1881 , p 249.

([25]) Ch. H. Kahn: Anaximander and The Origins of Greek Cosmology. Columbia University Press , 1960 , p 166.

(26) - K. Freeman: op cit , p 63.

(٢٧) من هؤلاء:-

- W. Jeager: op cit , p 36.
- G. Vlastos: Equality.. , p 81.
- E. Hussey: op cit , p 24.
- Ch. H. Kahn: op cit , p 183
- F. M. Cornford: op cit , p 11.

(28) - W. Jeager: op cit , p 35.

(29) - F. M. Cornford: op cit , p 41.

(30) - Ch. H. Kahn: Anaximander. p 186.

([31])- E. Hussey: op cit. p 26.

(٣٢) – د/ على سامى النشار (وآخرون): المرجع السابق، ص ٢٨٠.

([33])- Hegel: op cit , p 190.

([34])- W. Jeager: op cit , p 36.

([35])- W. C. K. Guthrie: op cit , pp 132 - 133 and cf

- A. S. Bogomolove: op cit , P 49.

([36]) W. C. K. Guthrie: op cit , p 128.

(٣٧) – د/ يمنى طريف الخولى: المرجع السابق، ص ١٠٠.

([38]) G. Vlastos:- Theology and Philosophy , p 123.

(39) K.R.Popper:- The Open Society and its enemies , VOL I. Routledge & Kegan Paul , 5 th ed , London , 1966 , p 12.

(٤٠) ثيوكاريس كيسيديس:- هيرقليطس. ترجمة / طلال السهيل، مكتبة الفارابى بيروت، ١٩٨٧ ص ٢٤٠

([41]) W. C. K. Guthrie:- op cit , P 471.

([42]) W. Jeager:- op cit P 113. and vide:-

- K. Jaspers:- Anaximander , Trans by:- R. Manhein , A helen & Kurt Wolff book , New York , 1974 , P 11.
- Hegel:- op cit , P 293.
- W. C. K. Guthrie:- op cit , PP 430 - 431.

M. Heidegger:- early Greek Philosophy , trans by:- D. F. Krell & F. A. Capuzzi, Harper & Row Publisher, New York , 1985 , PP 114 - 115.

(٤٣) س. م. بورا:- التجربة اليونانية، ترجمة د/ أحمد سلامة أحمد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص١١٠.

(44) E. Zeller:- op cit p 84.

(٤٥) د/ يحيى طريف الخولى:- المرجع السابق، ص ١٠٠ ص ١٠١.

(46) J. Barnes:- The Presocratic , P 128.

(47) K. Freeman:- op cit. p 130 , and vide:-

- د/ على سامى النشار وآخرون:- المرجع السابق ص ٤٥٧.

(48) K. Freeman op cit , p 118.

(49) K. Jaspers:- op cit , p 14.

(50) M. Heidegger:- op cit , p 75.

(51) B. A. G. Fuller:- A history of Greek Philosophy , Henry Holt and Company , New York. 1923 , p 131.

(52) W. C. K. Guthrie:- op cit , p 472.

(٥٣) قال بإيمان هيراقليطس بالخلود:-

- K. Jaspers:- op cit , p 15.

- W. C. K. Guthrie:- op cit , Vol I , p 473.

- J. Burnt:- Greek Philosophy , Macmillan & Co LTD , London 1961 , p 62.

- E. Hussey:- op cit , p 57.

(54) W. C. K. Guthrie:- op cit , p 476.

(55) B. A. G Fuller:- op cit , p 135. and vide:-

- E. Zeller:- op cit. pp 97 - 98.

- K. Jaspers:- op cit , p 16.

(56) J. Burnt:- Early of Greek Philosophy , p 168 , and vide:-

- K. Freeman:- op cit , p 125.

- ول رايت:- المرجع السابق، ص ١١٢.

(57) B. A. G. Fuller:- op cit , p 132. and vide:-

- J. Burnt:- Early of Greek Philosophy , p 166.

- W. Jeager:- op cit , pp 119 - 120.

- ولتر ستيس:- تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة / مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص٧٥.

(٥٨) هيراقليطس:- جدل الحب والحرب (مجموعة نصوصه الباقية) ترجمة وتعليق / مجاهد عبد المنعم مجاهد: دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص٧٥.

(٥٩) ول رايت:- المرجع السابق، ص ٩٤.

(60) K. Freeman:- op cit , p 121.

(61) K. Jaspers:- op cit , p 14 , and vide:-

- J. Barnes:- op cit , pp 131 - 132.

- هيراقليطس:- المصدر السابق، ص ٤٣.

- ثيوكاريس كيسيديس:- المرجع السابق، ص ٢١٢ ص ٢١٣.

(62) H. Sidgwick:- Outlines of The history of Ethics , Beacon Press , Boston , 6 th ed, 1931 , p 15.

(63) G. Vlastos:- Equality and Justice , p 72.

(٦٤) ثيوكاريس كيسيديس:- المرجع السابق ص ٢٣٧ وأنظر:-

- J. Chevalier:- La notion du ne`cessaire Chez Aristotle , Librairie Fe`lit Alcan , Paris , 1915 , p10.

(65) Ibid , p 11.

(66) -K - Freeman:- op cit , p 127.

(67) - W. C. K. Guthrie:- op cit , vol I , p 442 , and vide:-

- J. Barnes:- op cit , p 134.

(68) - H. Sidgwick:- op cit , p 14.

(٦٩) د/ أحمد فؤاد الأهواني:- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، ط١ القاهرة، ١٩٥٤ م ص ٧٣.

(70) Aristotal:- Metaphysics , Trans by:- Sir D. Rass , In Great books of Western World , VOL 8 , ed by:- R. M. Hutchins, Benton Publisher , Chicago , 1952 , A. v. 986 b23 p 503 and vide:- Hegel:- op cit , vol I , p 221 ,

- K - Freeman:- op cit p 246.

(71) Aristotle:- Metaphysics , 1083 b 13 p 615 , 1080 b 19-30 , p 612.

(72) G. Vlastos:- Theology..... , p 113.

(٧٣) د/ محمد فتحي عبد الله:- المدرسة الفيثاغورية (مصادرها ونظرياتها) دار الأندلس الاسكندرية، ١٩٨٩ ص ٢ ص ٣.

(٧٤) د/ على سامى النشار (وآخرون):- المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(٧٥) د/ أميرة حلمي مطر:- المرجع السابق، ص ٧٦.

(٧٦) ول ديورانت:- قصة الحضارة، م٢ ج٢، ترجمة / محمد بدران. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣ ١٩٦٨ص ٢٠٠.

(٧٧) موريس تاضروس عبد مريم:- الأخلاق بين الطبيعة والعرف فى الفلسفة اليونانية، رسالة ماجستير (غير منشورة) آداب القاهرة، اشراف د/ أحمد فؤاد الاهوانى، ١٩٦٨م ص ٤٩.

(78) - F. M. Cornford:- Plato and Barmenides , Kegan Paul, London , 1939 , p 27.

(79) J. Burnt:- Early of Greek Philosophy , p 98.

(80) E. Zeller:- op cit , vol I , P 482 , and Vide:-

- K. Freeman:- op cit , P 231.

- برتراندراسل:- تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الأول ترجمة د/ زكى نجيب محمود. مراجعة / أحمد أمين. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م ص ٦٧.

(81) Hegel:- op cit VOL I , P 234 , and Vide:-

- J. Barnes:- op cit , P 105.

- د/ محمد فتحى عبد الله:- المرجع السابق، ص ٩.

(82) E. Zeller , op cit , P 494. and cf:-

- J. Barnes:- op cit , P 106.

(83) I bid:- P483 , and Vide:-

- E. Hussey:- op cit , PP 64 - 65.

- د/ محمد فتحى عبد الله:- المرجع السابق، ص ٧٩.

(84) E. Hussey:- op cit , P 65.

(85) E. Zeller:- op cit , P488.

(٨٦) د/ محمد فتحى عبد الله:- المرجع السابق ص ٦١ وأنظر أيضا:-

- E. Hussey:- op cit , P 74.

(87) Hegel:- op cit , P 236.

(88) R. C. Lodge:- The Philosophy of Plato , Routledge & Kegan Paul , London , 1956 , P 73.

(89) E. Zeller:- op cit , P491.

(90) K. Freeman:- op cit PP 259 - 260.

(٩١) أنظر له الشذرات ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦ ق:-

- J. Burnt:- Early of Greek Philosophy , PP 119 - 120.

وأنظر ترجمتها فى د/ أحمد فؤاد الأهوانى:- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص٩٦. وأنظر شرحها:-

- Aristotle:- Metaphsics , A. 5 , 986b 8-21 , P 504.

- W. Jeager:- The Theology:- P 45.
- E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , Trans by:- L.R. Plamet, 13 th ed , Dover Publications inc , New York , 1980 , P 43.
- إيرفين شرودنجر:- الطبيعة والإغريق،ترجمة د/ عزت قرنى. مراجعة د/صقر خفاجة. دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٢،ص١٠٠.

(92) Hegel:- op cit , P 244 , and Vide:-
- W.C.K Guthrie:- op cit , P 379.
(93) K. Freeman:- op cit , P 95.
(94) Th. Gomperz:- Greek Thinkers , Vol IV , Trans by:- G. C. Berry , John Munray Press , London , 1939 , P 159.
(95) K. Freeman:- op cit , P 98.
(96) G. Vlastos:- Socrates , Cambridge University Press , New York , 1992 , P 164, N 32.
(٩٧) د/ يحيى طريف الخولى:- المرجع السابق، ص١٠٣، وأنظر فى عرض موقف بارمنيدس:-
- D. Laertius:- I , IX 22 - 23 Pp.431-33.
- Hegel:- op cit , VOL I , PP 255-256.
- F.M. Cornford:- Plato and Parmenides , PP 40-42.
- M. Heidegger:- op cit , P 97.
- K. Freeman:- op cit , PP 140 - 142.
- ميشلين سوفاج:- بارمنيدس. ترجمة د/ بشارة صارجى. المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ص٦٣ ص٦٥.

(98) W. Jeager:- op cit , P 92. and Vide:-
- A. H. Armstrong:- An introduction to Ancient Philosophy , Methuen & Co LTD, London , 1981 , P 13.
(٩٩) أحمد فؤاد الاهوانى:- المرجع السابق، شذره (٧٠) ص١٣٠.
(١٠٠) ميشلين سوفاج:- المرجع السابق. ص٦٣.
(١٠١) د/ أحمد فؤاد الأهوانى:- المرجع السابق، شذره (٨) ص ١٣٢.
(١٠٢)نفسه. الشذرات [١٠ - ١١، ١١٢، ١٣] ص ١٣٤.
(103) M. Heidegger:- op cit , P 97 , and Vide:-
- J. Chevalier , op cit , P 12 , E-Hussey:- op cit , P 89.
(104) K. Freeman:- op cit , P 142.
(105) G. Vlastos:- Equality.. , PP 65 - 66.
(١٠٦) ميلشين سوفاج:- المرجع السابق، ص ٩٠.

(107) G. Vlastos:- Equality.. , PP 83 - 84.

(108) D. Laertuis:- op cit , VOL I , VIII 75 , P 389.

(109) K. Freeman:- op cit , P 175.

(110) D. Laertuis:- op cit , VOL I , VIII 76 , P 391.

(111) Aristotle:- Metaphysics , A. 10 , 1075 b3 , P 606.

(١١٢)أنظر الشذرات ٦، ٨، ١١، ١٢، ١٥ لانبادقليس في بـ

- J. Burnt:- early Greek Philosophy , P 230 ,

وأنظر الترجمة في:- د/ أحمد فؤاد الاهواني:- المرجع السابق ص١٦٦ ص ١٦٧. وأنظر التعليق عليها:-

- E. Hussey:- op cit , P 132.

- W. C. K. Guthrie:- op cit , PP 155 - 158.

- L. Robin:- The Greek Thought , Trans by:- M. R. Dobie , Kegan Paul , London , 1928 , P 100.

- F. Solmsen:- Love and Strife in Empedocles' Cosmology, an essay in:- Studies in Presocratic Philosophy , Ed by:- R. E. Allan & D. J. Farley , VOL II , Routledge & Kegan Paul , New York , 1975 , P 230.

(١١٣)أفلاطون:- القوانين. ترجمة إلى الإنجليزية د تيلور، تعريب محمد حسن ظاظا. الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦، ٨٨٩ ص ٤٥٤.

(114) Aristotle:- Metaphysics , BI ch4 , 985 a1 - 20 , P 503.

(115) J. Barnes:- op cit , P 419 , and Vide:-

- K. Freeman:- op cit , PP 196 - 197.

(116) W. C. K. Guthrie:- op cit , VOL II , P 243.

(117) Ibid , P 160.

(118) K. Freeman:- op cit , P 187.

(119) W. C. K. Guthrie:- op cit , VOL II , PP 163 , 164.

(120) M. C. Nahm:- Selections From early Greek Philosophy , 3 rd Ed , Appleton Century Crofts inc , New York , 1947 , P 134.

(121) J. Barnes:- op cit , P 421.

(122) L. Roben:- op cit , P 107.

(١٢٣) أرسطو:- الكون والفساد. ترجمة إلى الفرنسية / بارتلمي سانتهلير تعريب / أحمد لطفي السيد. مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٢، ك٢ ب٦ ف٥ ص٢٢٩.

(124) J. Burnt:- early Greek Philosophy. P 225.

(١٢٥) موريس تادروس عبد مريم:- المرجع السابق، ص ٥٢.

(126) K. Freeman:- op cit , P 187.

(127) Ch. H. Kahn:- op cit , P 187.

(128) Aristotle:- Metaphysics , III. 3 , 1000 b 12 , P 519.

(129) W. C. K. Guthnie:- op cit , P 172.

(130) W. Jeager:- op cit , P 150.

(131) G.Vlastos:- Equality and Justice.. , P 62.

(132) W. C. K. Guthrie:- op cit , P 245.

(١٣٣) هناك من الدراسين من يفضل ترجمة "النوس" لدى أنكساجوراس بكلمة:المخ" لأن المادة تخالطه أنظر:-

- A. G. Fuller:- op cit , P 218.

(١٣٤) راجع له الشذرات من ١ إلى ١٧ في:-

- J. Burnt:- Early Greek Philosophy , PP 258 - 260.

وأنظر ترجمتها لدى د/ أحمد فؤاد الأهواني:- المرجع السابق، ص١٩٣ ص١٩٥. وأنظر شرحها:-

- E. Hussey:- op cit , PP 134 - 136.

- W. C. K. Guthrie:- op cit , PP 273 - 276.

- K. Freeman:- op cit , P 267.

- F. M. Cornford:- before and after Socrates, Cambridge University Press, 1990, P3.

- G. S. Kirk & J.E. Raven:- The Presocratic Philosophers , Cambridge University Press , 1963 PP 372 - 374.

(١٣٥) أفلاطون:- فيدون. ترجمة د/ عزت قرني. مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٧٦، ح٩٧ ص٢٤٠.

(136) Aristotle:- Metaphysics , I , 3 , 984 b 15 , P 502.

(137) D. Laertius:- op cit , VOL I,II 6 P 137.

(١٣٨) قال بمادية العقل لدى أنكساجورس:-

- J. Barnes:- op cit , P 409.

- G. S. Kirk & J-E-Raven:- op cit , P 374.

- W. C. K. Guthrie:- op cit , VOL II , P 277.

- M. C. Nahm:- op cit , P 147.

- J. Burnt:- Greek Philosophy , P 80.

- M. E. J. Taylor:- Greek Philosophy. Oxford , London , 1924 , P 43.

في حين أنكر أن يكون العقل لديه مادياً كل من:-

- K. Freeman:- op cit , P 267.

- Hegel:- op cit , VOL I. P 340.

- وولتر ستيس:- المرجع السابق، ص٨٩ ص ٩٠.

(١٣٩) أفلاطون:- فيدون، ع ٩٨ ص ٢٤١ ص ٢٤٢.

(140) Aristotle:- Metaphysics. L 4 , 985 a 15-18 , P 503.

(141) J. Chevalier:- op cit , P 22.

(١٤٢) وصف هيجل حديث سقراط بإنه جدلى يتلاعب بالألفاظ أنظر:-

- Hegel:- op cit , P 343. =

= وأكد بعض المؤرخين على هذا التجنى من سقراط مثل:-

- K. Freeman:- op cit , P 269.

- M. E. J - Taylor:- op cit , P 45.

- W. C. K - Guthrie:- op cit , P 278 , M. C. Nahm:- op cit , P 148.

(143) D. Laertius:- op cit , VOL I , II B , P 139.

(144) E. Zeller:- Ahistory of Greek Philosophy , VOL II , P 364.

(145) K - Freeman:- op cit , P 269.

(146) J. Barnes:- op cit , P 409.

(147) E. Hussey:- op cit , P 139.

(148) B. Inwood:- op cit , P 131.

(149) L. Robin:-The Greek Thought , P 125.

(150) W. Jeager:-The Theology of the early Greek philosophers , P 164.

(151) D. Laertius:- II. 7. P 187.

(١٥٢) ول ديورانت:- قصة الفلسفة. ترجمة د/فتح الله محمد المشعشع. منشورات مكتبة المعارف بيروت ط٤، ١٩٧٩ ص ٥٤.

(153) D. Laertius:- op cit , VOL I , IX 30 P 441 , IX 45 , P 455. and Vide:-

- J. Chevalier:- op cit , P 25.

- J. Barnes:- op cit , P 413.

- E. Hussey:- op cit , PP 145 - 147.

- A. Wedberg:- A history of Philosophy, VOL I, Clarendon Press, Oxford, 1982 P35.

- د/ على سامى النشار وأخرون:- ديمقريطس. ص ١٩ ص ٢٣.

- د/ احمد فؤاد الاهوانى:- المرجع السابق، ص ٢٢٢ ص ٢٢٤.

(154)D. Laertius:- op cit, VOL I, IX 30, P 441 , and Vide:- L. Robin:- op , cit. P117.

(١٥٥) محمود أمين العالم:- المرجع السابق ص١٩، وانظر د/ على سامى النشار:- ديمقريطس، ص٢١٦.

- J.Burnt, early Greek philosophy, pp. 344, 346

(١٥٦) د/يمنى طريف الخولى: المرجع السابق ص٩٩.

(157) D. Laertius:- op cit , VOL I , IX 45 , P 455. and Vide:-

- W. C. K. Guthrie:- op cit , PP 414 , 415.

(158) J. Chevalier:- op cit , P 28.

(159) W.R. Carter:- The elements of Metaphysics, MC Graw Hill Publishing Company , London , 1990 , P 19. and Vide:-

- إيرفين شرودنجر:- المرجع السابق. ص ١١١ ص ١١٢.

(١٦٠) أرسطو: فى النفس، ترجمة د/ أحمد فؤاد الاهوانى. ط١ دار احياء الكتب العربيــــة، القــاهرة ١٩٤٩ص٩.

(161) K. R. Popper:- op cit , P 186.

(162) W. C. K. Guthrie:- op cit , VOL II , P 493.

(163) J. Barnes:- op cit , PP 423 - 424.

(١٦٤) د/ على سامى النشار وأخرون:- المرجع السابق. ص٤٨ وأنظر أيضاً:-

- J. Chevalier:- op cit , P 26.

(165) F. M. Cornford:- Plato's Cosmology. Routledge & Kegan Paul , London , 1956 , PP 168 - 169.

(١٦٦)د/ يمنى طريف الخولى:- الحرية الانسانية والعلم. دار الثقافة الجديدة، القاهرة ط١ - ١٩٩٠ ص٢١.

(167) F. M. Cornford:- Plato's Cosmology , P 170.

(168) E. Zeller:- Outlines of Greek Philosophy , P 67.

(169) S. M. Robinson:- An introduction to early Greek Philosophy , Houghton Mifflin Company , Boston , 1968 , P 219.

(170) J. Burnt:- Greek Philosophy , P 198 , and Vide:-

- K. Freeman:- op cit , P 303.

(171) W. Jeager:- op cit , P 182.

- E. Zeller:- A history.. , VOL II PP 289 - 290.

- K - Freeman:- op cit , P 314.

(172) E. Zeller:- Outlines of greek Philosophy , P 69.

(173) W. Jeager:- op cit , P 181 , N 41.

(174) G. Vlastos:- Ethics and Physics , P 390.

(175) Lbid , P 297.

(١٧٥)د/ أحمد فؤاد الاهوانى:- فجر الفسلفة اليونانية، ص٢٢٧.

(177) L. Robin:- op cit , P 120. and Vide:-

- D. Laertius:- op cit , VOL I , IX 45 , P 455.

(178) G. Vlastos:- Ethics and Physics.. , P 383.

- S. M. Robinson:- op cit , PP 220 - 221.

(179)E. Zeller:- A history... , VOL II , PP 281 - 282.

(180) S. M. Robinson:- op cit , P 236 , and Vide:-

- W. C. K. Guthrie:- op cit , VOL II , P.465.

- K - Freeman:- op cit , P 319.

(181) G. Vlastos:- Ethics and Physics , P 395.

(١٨٢) من أنصار هذا الرأى Baily أنظر:

- F. M. Cornford:- Plato's Cosmology , P 170 ; NL

- G. R. Morrow:- op cit , P 424.

- د/ على سامى النشار وأخرون:- المرجع السابق ص١٥٦.

وقد وصفت د/ يمنى الخولى هذا التناقض بإنه شيزفرينا فكرية يكمل ديمقريطس فيـــها تمثيلـــه للفكر العلمى الحتمى بجملة مزاياه ومآسية. أنظر كتابها:-

- د/ يمنى طريف الخولى:- الحرية الانسانية والعلم. ص١٥٩.

(183) W. C. K. Guthrie:- op cit , VOL II P 497.

(١٨٤)محمود أمين العالم:- المرجع السابق، ص٣٤.

(185) G. Vlastos:- Ethics and Physics , PP 387 - 388.

(186) Ibid:- P 391.

(187) Ibid P 394.

(188)Ibid , PP 395 - 396.

(١٨٩) د/ يمنى طريف الخولى:- العلم والإغتراب والحرية. ص٩٨.

(١٩٠) برتداندراسل:- المرجع السابق ص١١٨ ص١١٩.

(191) K. R - Popper:- op cit , VOL I , P 189.

(192) J. Chevalier : Op Cit PP 14 - 15.

الفصل الثانى

سقــــــراط

الفصل الثانى

سـقراط

كثيراً ما يُنظر إلى سقراط على أنه قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، فأدخلها إلى الساحات العامة وجعلها تسوس أعمال البشر. ولا تخلو هذه النظرة من الصدق. إذ يشترك سقراط مع السفسطائيين من معاصريه فى تحويل مجرى الفلسفة اليونانية إلى منحى إنسانى بدلاً من منحاها السابق الطبيعى. كل منهم جعل مهمة الفلسفة الأولى والآخيرة البحث عن الوسيلة الكفيلة بتحقيق السعادة للإنسان بوصفه كذلك. ويشتركون جميعاً كذلك فى تعليق هذه السعادة على المعرفة والتعليم. فرقى الانسان متوقف على المعرفة التى يمتلكها. غير أن الفارق بينهما هو أن المعرفة التى قصدها السفسطائيون هى المعرفة بالشئون العملية كالحذق فى الخطابة والسياسة والشئون العامة. أما سقراط فقصد بها المعرفة بالكليات الأخلاقية، المعرفة النظرية التى تحاول أن تصل إلى المفهوم العام للفضائل الجزئية.

راح سقراط فى همه ينشر هذه الرسالة لهداية البشر إلى طريق الخير. وأخذ يجادل محاوريه ليجلو صدأ المعرفة الفطرية بالكليات الأخلاقية الكامنة فى نفوسهم [1] وهذا فارق بينه ايضا وبين السفسطائيين. فإذا كان سقراط قد آمن بفطرية المعرفة، وبسهولة أن يتعرف الإنسان على هذه الحقائق إن ذُكر بها، فإن السفسطائيين يؤمنون بأن المعرفة مكتسبة برمتها.

وثق سقراط ثقة شديدة فى الرسالة التى تؤديها هذه المعرفة فى تحقيق سعادة بنى الإنسان، فوحد بينها وبين الفضيلة، واقام على أساسها نوعاً من الحتمية ينتقل مباشرة من المعرفة إلى السلوك – منكراً تماماً دور الإرادة الفردية فى تقرير هذا السلوك. وسوف نصف حتمية سقراط الصارمة هذه التىاقامها على الإعلاء من شأن العقل بإسم "الحتمية

العقلية" لأنها تلغى دور العوامل الغير عقلانية فى السلوك الإنسانى وتجعل كل فعل يصدر من الإنسان من إملاء عقله وحده، وهى حتمية تردد صداها فى العصر الحديث لـــدى رنيــه ديكارت الذى قال معبراً عن ذلك " إن إرادتنا لا تميل إلى طلب شئ أو الفــرار منه إلا بقدر ما يصوره لها عقلنا حسناً أو رديئاً، بحيث يكفى أن يجيد المرء الحكم لكــى يجيد العمل، وأن يحكم على أحسن وجه لكى يسارع إلى العمل على أحسن وجــه [٢]" وتختلف هذه الحتمية العقلية عن الحتمية السيكولوجية التى قال بها بــافلوف والمدرســة السلوكية فى عصرنا، لأن هذه الأخيرة تجعل السلوك الإنسانى بجملته تعبيراً عن عمليــة سيكولوجية باطنية هى عملية ظهور المثير ورد الفعل الإنسانى عليه، وأنه كلما ظهر هذا المثير ظهر رد الفعل عينه عليه بشكل آلى لا محالة، وتجعل كل حياة الانسان عملية آلية من المثير والإستجابة [٣]. أما حتمية سقراط العقلية فتجعل السلوك الإنسانى نابعاً حتماً من العقل وحده، ولا وجود هناك لأى قوى أخرى تحرك الانسان سواه.

لن نبالغ فى شئ عندما وصفنا حتمية سقراط بالعقلية [٤] إذ لم يكن لـــلإرادة لديه أى نزوع مستقل عن العقل، وإنما ما يدركه العقل على أنه موضوع خير لابـــد أن تنزع الإرادة إليه لا محالة، ومن عرف يوماً ما هو الخير فسيعمل بالضرورة الفعل الحسن، وبهــذا يخرج سقراط السلوك الإنسانى من ميدان الإرادة ويضعه برمته فى ميدان المعرفة، ويســلبه من طابعه الأخلاقى، وذلك لأن الشر الصادر عن جــهل ليــس موضوعــاً أخلاقياً. وقد جسد سقراط هذه الحتمية فى مقولتين شهيرتين له هما " الفضيلة علم " و " لا أحد يفعل الشر بإرادته " وأخذ يدافع عن صحة كل مقولة منــها فى العديــد مــن المحاورات السقراطية لأفلاطون تلميذه، وفى عدة مواضع من مذكــرات كســينوفون صديقه، وبلغت مهارة البرهنة هناك حداً جعلت المؤرخين يصفون هاتين المقولتين بوصف " المغالطات السقراطية "، دعنا نتناول كل واحدة منها على حدة.

أ - الفضيلة معرفة:

تحتل المعرفة الصادقة قلب فلسفة سقراط، فكل جوانب فلسفته ترتد إليــها فى النهاية وذلك نتيجة لإيمان سقراط بان كل أوجه القصور فى ابناء عصره - إن لم يكن فى الجنس البشرى كله - راجع إلى نقص المعرفة الحقه، وإلى توهم الإنسان أنه يعرف وهو فى الحقيقة لا يعرف، وأعتبر سقراط أن توعية الناس بجهلهم هذا، وتبصــيرهم بالمعرفــة

الحقة، هى الرسالة التى كلفته الألهة بها من خلال عرافة دلفى [٥]. وافنى سقراط سنين عمره السبعين فى أداء هذه الرسالة إن لم نقل إنه قد دفع حياته ثمناً لها وللوفاء بها.

من هنا نبعت مقولة سقراط الأولى " الفضيلة معرفة " والتى رددها فى العديد من المناسبات [٦]. لقد قصد سقراط بهذه المقولة أن المعرفة بالفضيلة هى معرفة بما تكون عليه الفضيلة، وأن هذه المعرفة شرط ضرورى وكاف ليكون الإنسان فاضلاً. وبهذا أراد سقراط توجيه العقل – كما يقول هيجل – ليرتد إلى ذاته، فنادى بأن المرء لا يمكن أن يتعلم الفضيلة مالم تكن الفضيلة مفطورة فى ذاته من قبل، وكل ما هو فاضل يُستولد من داخل الإنسان، فهناك الكلى الكامن فى العقل، واراد سقراط أن يوقظ هذا الشعور، إذ آمن بان الروح العامة التى إختفت من الواقع القائم حوله، توجد فى عقل الإنسان الفرد إنها المعرفة الفطرية [٧]. فإذا سألناه معرفة بماذا ؟؟ كانت إجابته كما وردت فى حواره مع أتيديموس **Euthyodemus** إنها معرفة بالنفس وبطبيعتها، فالناس يتمتعون بقدر عظيم من المتع نتيجة لمعرفتهم بأنفسهم، فى حين أنهم يجلبون على أنفسهم قدراً هائلاً من الشرور من خلال كونهم تائهين عن أنفسهم وحدودها، وذلك لأن من عرف نفسه عرف ما يكون مناسباً لها ويفرق بين ما يكون بمقدوره فعله وما لا يكون، فيقبل على فعل الأول ويتحاشى الثانى، أما ذلك الذى لا يعرف نفسه، فإنه ينخدع فى قدراته، فلا يعرف ما يحتاجه حقاً [٨]. ومن ثم كان هدف سقراط فى فلسفته إيقاظ الناس ليدركوا ماهم عليه، فيعرفوا ما ينبغى عليهم البحث عنه والاتجاه إلى فعله. ورفع شعار معبد دلفى " إعرف نفسك " تعبيراً عن ذلك، وإيماناً منه – كما قال كاريد – بإنه متى عرف الإنسان الخير ولو مرة واحدة فمن المستحيل تصور أنه يسلك فى فعله على نحو مختلف عن معرفته هذه، وإذا حدث وتصرف المرء على نحو يخالف الخير، فإن هذا راجع إلى جهله المطبق بالخير حتماً، وظنه فى نفسه إنه عارف به. إن البشر بدون هذه المعرفة كسفينة بدون ربان [٩]. بل وتطرف سقراط فى " المذكرات " إلى أكثر من ذلك فقال " إن الجهل بالذات مع توهم المعرفة حالة موصلة إلى الجنون، والجنون يتطلب النفى من البلاد [١٠].

إنه بدون أن تكون لدى الإنسان معرفة بحدود نفسه، فلن يكون فاضلاً على الإطلاق فى رأى سقراط، وأيضاً لو كان لديه معرفة فلا يمكن أن يكون إلا فاضلاً.

هكذا اعلنها سقراط فى قطعية جازمة، ناسباً إلى العقل دور الإرادة فكان لديه آمراً شريفاً وقوياً لا يسمح لأحد يعرف الفارق بين الخير والشر أن يفعل شيئاً يناقض ذلك. ولا يمكن أن تُقهر هذه المعرفة بسلطان الشهوة فتكون مأمورة بأمره. وإنما للمعرفة قوة مسيطرة وآمره للجميع (١١). فالذى علم حدود نفسه علم ما يكون فاضلاً وما يكون عادلاً، ومن ثم تصرف بشكل عادل لا محالة. كما أكد سقراط ذلك فى "جورجياس" ولن يرغب أبداً فى فعل ما هو ظالم (١٢). ويخلع سقراط بذلك على المعرفة طابعاً عملياً قوياً، وقوة خارقة على التحكم والسيطرة. ويبرز هذا بشدة فى تعريفه للشجاعة بأنها معرفة ما ينبغى وما لا ينبغى على المرء فعله (١٣)" . وذلك بأن يعرف المرء حدود نفسه. وإحساساً من جورج سانتس بهذه القوة الجبرية للمعرفة لدى سقراط، وصف مقولة سقراط السابقة بانها مقولة شرطية ثنائية **biconditional** أى تقرر أنه عندما تكون لدى المرء معرفة بحدود نفسه يكون فاضلاً وأيضاً عندما يكون فاضلاً فلا شك أن تكون لديه معرفة بحدود نفسه (١٤).

إذن كانت المعرفة التى قصدها سقراط فى مقولته تشمل عمليتين: معرفة بحدود وقدرات النفس، ولعالم الإنسان الباطنى، ومعرفة بالمفاهيم والتعريفات الأخلاقية. فإذا ما عرف الإنسان الشئ الكلى الشامل عرف فى الوقت نفسه الأحكام التى فى ضوءها يوفق بين الممكنات الخارجية المحيطة به وبين بواعثه النفسية الباطنية. إنه محكوم إذن فى حياته بإمكانياته النفسية وبنطاق المعرفة الذى وصل إليه، ولن يكون العمل الصالح متاحاً له بدون هذه المعرفة الحقة. ولن يفعل الناس على الإطلاق ما يعرفون أنه ضار بهم وخطأ فى مصالحهم. ومن ثم يشبه سقراط المعرفة الأخلاقية بالمعرفة فى العلوم التقنية العملية، فى أن كليتهما ضروريتان للممارسة الناجحة وتحقيق السعادة. لأن المعرفة الخاصة بالخير تقترن إقتراناً شديداً بالرغبة فى الوصول إليه(١٥).

غير أن سقراط وهو يفترض فى مقولته السابقة ضمناً بأن كل نفس إنسانية تملك بالفطرة القوة الضرورية على التبصر والإدراك المباشر للخير والشر، لم يغب عن ذهنه أنه وكما يحدث أن تُعاق العين مثلاً عن الرؤية بفعل الشبورة، فإن النفس كذلك قد تخطئ – فى رأيه – فى إختيار الخير وتفضل الشر عليه بسبب المظاهر الزائفة والغموض الخارجى لذا من واجب الانسان أن ينمى ما لديه من قوة فطرية وذلك

بالمعرفة والتعلم بما يكون فضيلة حقاً. ونتيجة لهذا الربط بين المعرفة وبين النفس – نسب سقراط منزلة للنفس أسمى من منزلة الجسد، وجعل لها السيادة والتوجيه عليه، وبقدر ما تظل النفس مسيطرة على شهوات الجسد بقدر ما يظل الإنسان كائناً أخلاقياً سعيداً[16]، وأنتهى سقراط من ذلك – كما قال كورنفورد – إلى إكتشاف أن النفس وليس الجسم هى ذات الإنسان الحقة، وقصد بها ملكة التبصر التى يمكنها أن تعرف الخير من الشر وتختار الخير دائماً وأبداً [17].

تترتب على مقولة سقراط "الفضيلة معرفة" تلك التى وصفت بأنها " مغالطة أخلاقية"[18] عدة نتائج لا تخلو من المغالطة بدورها. على رأسها أن الفضائل أضحت لدى سقراط فى جوهرها واحدة مهما تنوعت صورها وذلك لأن الفضيلة لديه هى المعرفة الكاملة. ولا تتميز أى فضيلة عن أخرى فكلها معرفة. والإنسان الذى يظهر له شكل واحد من أشكال الفضيلة – كالشجاعة مثلاً – يكون بذلك مالكاً لجميع الأشكال الأخرى [19]. وهى نتيجة مغالطة إذ تتعارض مع الحقيقة والواقع إذ من الممكن أن تقابل رجلاً شجاعاً وفى الوقت نفسه كذاباً.

ومن النتائج المغالطة كذلك عليها قول سقراط إننا إذا كنا مزودين بالفضيلة فإن أسوأ تعاسة لا يمكن أن تحل بساحتنا، إنها أغلوطة تستبعد إمكانية إنـزال الضرر بالفضيلة على الإطلاق وقد عدها البعض لذلك المغالطة الثالثة فى المذهب السقراطى[20]. وقد بلور سقراط هذه المغالطة فى "الدفاع" عندما قال " لا يوجد شر من الممكن أن يحل بالرجل الفاضل فى هذه الدنيا ولا فى الحياة الآخرة".[21] وأخيراً بقى أن نقول إن مغالطة سقراط الأولى هذه كانت – كما يقول ول ديورانت – سبباً فى معاداه سقراط للديمقراطية. إذ طالما أن المعرفة هى أسمى الفضائل، فإن الاستقراطية هى خير أشكال الحكم والديمقراطية هى أكثرها سخفاً [22] . وذلك لأنه ليس لدى العامة معرفة بالخير، كما أنه الحكم الديمقراطى لا يتطلب أى إمتياز عقلى كمؤهل للزعامة، بل يتيح الفرصة أمام الجميع للوثوب إلى السلطة.

لكن هل المعرفة حقاً بهذه القوة التوجيهية الآمرة التى ظنها سقراط لها ؟؟ لا أظن أنها بكل هذه القوة. فالواقع العملى المشاهد يدلنا دلالة واضحة على أن هناك عواملاً أخرى – إلى جانب المعرفة – تدخل فى عملية تعيين السلوك الإنسانى. وإن كثيراً

من الناس يعرفون تمام العلم أن ما يفعلونه خطأ وضار بهم ومع ذلك يفعلونه ولا تمنعهم هذه المعرفة عن فعله كالمدمنين مثلاً. أن سقراط فى وقفه للأخلاق على المعرفة فحسب قد أغفل – كما قال أرسطو – دور الإرادة والشخصية فى إملاء السلوك (٢٣). إن ما أفتقده أرسطو لدى سقراط – كما يعلق هيجل مستحسناً نقد أرسطو هذا – هو الواقعية الذاتية، أو ما نسميه نحن " القلب "، فالإدراك ليس هو العنصر الوحيد فى الفضيلة، إنه لكى يضحى الخير المدرك فضيلة بشكل كامل – يجب أن ينبع من الانسان ككل واحد (عقل وقلب) ويكون متطابقاً مع الواقع الفعلى (٢٤) .

إن المعرفة فى حقيقة أمرها لاهى ضرورية ولا حتى شرط كاف للفضيلة، لأنها عمل عقلى محض، فى حين أن الشعور عمل إنفعالى، ولا يمكن لأحد يضع الواقع الفعلى فى إعتباره أن يؤكد أن معرفة ما هو الأفضل تقود دائماً إلى أختيار الأفضل. إن محاولة سقراط عقلنة السلوك البشرى مخالفة تماماً للواقع المشاهد (٢٥). وأخيراً ما هو المبررالذى يقدمه سقراط لنا ليطالبنا بأن نؤمن بإن الفضيلة مرغوبة أكثر من أى شئ أخر فى الحياة؟؟ حقاً من الممكن أن نقبل المحاكاة التى وضعها بين الفضيلة وبين الصحة وبين الرذيلة وبين المرض، فالرذيلة مؤلمة ولكنها ليست مؤلمة لكل الناس، إذ ماذا ترانا نفعل مع الذى لا يجد أنها كذلك ؟؟ لقد عاش سقراط حياة متسقة مع أفكاره وقناعاته الداخلية، حياة فاضلة ولكنها حياة من المستبعد أن يعيشها كثير من البشر بوصفهم بشر(٢٦).

وتبلغ الغرابة منتهاها فى الموقف السقراطى عندما نرى أنه وهو الذى جعل الفضيلة معرفة بالقيمة الأخلاقية ينتهى فى "بروتاجوراس" (٢٧) إلى أنها غير قابلة للتعليم والتلقين عن طريق معلمين بل مبذورة فى النفس بالفطرة، وهى مغالطة لا يقره عليها أحد، لأنها سوف تنتهى بنا إلى إلغاء كل القيم الأخلاقية ومواد القانون وكذلك التعليم الأخلاقى نفسه الذى يهتم به سقراط كل الإهتمام.

ب- لا أحد يفعل الشر بإرادته:

تترتب مغالطة سقراط الثانية هذه على مغالطته السابقة "الفضيلة معرفة" فإذا كانت للمعرفة هذه القوة المطلقة التي ظنها سقراط لها، فلا يمكن أن يفعل أمرئ الشر وهو عارف بأنه يفعل شراً. فليس الانسان شريراً بطبعه، وإنما شرير بجهله فحسب، إذ أنه يرتكب الشر لأنه يتصوره خطأ أنه الخير، ويجهل أنه لا يكون كذلك. فمعرفة الإنسان بالخير سوف تقوده حتماً إلى فعله لا محالة. فهي فوق الشهوة ولا يمكن أن تُهزم بالشهوة وتُجر من الخلف كعبد أبق" [٢٨] إنه متى وجد العلم وجد معه العمل لا محالة، وإنتهى سقراط إلى أن الشر عمل لا إرادى. وشدد على هذا في مواضع عديدة[٢٩] . فلماذا لا يكون الانسان شريراً بإرادته لديه ؟؟

يجيب سقراط على هذا فى "بروتاجوراس" [٣٠] بتقديم نظريه لذية فى الأخلاق. ذهب فيها إلى أن كل أمرئ يبغى بطبيعته الخير لنفسه، إذ من طبيعة الانسان أنه يسعى لكى يكون سعيداً وليس من طبيعته الميل إلى ما يضير كونه كذلك. ولا شك أن الحياة الأكثر لذة هى الأعظم سعادة، ومن ثم يجب أن يضع الانسان حساباً لذياً - يقدر فيه المنافع العائدة عليه من الأفعال المختلفة ويختار أيها أكثر متعة له، ولما كان الخير هو الأعظم إتباعاً للأنسان فى حياته، والشر الأعظم ضرراً بهذا السرور، فمن المحق أن يطلب الانسان الخير متى عرف أن الذى أمامه خير، ولن يقبل على الشر أبداً متى عرفه. لأن الانسان كائن عاقل يضع لنفسه أهدافاً، ويتفكر ويتدبر فى الوسائل التى تقود إلى هذه الأهداف، والسعادة هى أسمى هذه الأهداف[٣١]. ولما كانت المعرفة هى التى تحدد لى فى الواقع - أفضل السبل إلى هذه السعادة فإننا عندما نخطئ ونفضل الألم على اللذة، فمن المؤكد أن هذا راجع فى المقام الأول إلى الجهل، إذ لا أحد من البشر يتمنى أن يكون تعساً. وهنا يشبه سقراط الرذيلة بالمرض الجسمى، ومن الحمق أن يفضل الانسان المرض على الصحة. [٣٢]

ولا تعارض بين هذا المذهب اللذى الصرف وبين مقولة سقراط الأولى "الفضيلة معرفة" إذ لا تزال المعرفة هى سيدة الموقف أيضاً فى هذا المذهب - على حد قول جولى، وذلك لأن تقدير درجة السرور والألم العائديين من طرق الفعل المتاحة معتمد فى نجاحه على معرفة أى المتع والآلآم يكون حقيقياً خالصاً وأيهما لا يكون [٣٣] .

ويضحى إختيار السيئ على الخير نتيجة لنقص هذه المعرفة، ومن هنا كان الشر لا إرادياً فى رأى سقراط (٣٤).

لقد آمن سقراط بشدة أن أفعال البشر قد حُتمت عليهم – خاصة تلك الخيرة منها – بطريقة ثابتة بواسطة معرفة الخير فنراه فى "جورجياس" (٣٥) يؤكد على أن الطاغية والخطيب – اللذان يهتمان أولاً وآخيراً بشهوات الجسد – لا يفعلان فى الحقيقة ما يريدان لأنهما يريدان فى حقيقة الأمر السعادة فى حين أن أفعالهم هذه تجلب الشقاء عليهم. وذلك لأن ما يريده البشر حقا هى الغايات وليست الوسائل، وليست الثروة والسلطان سوى وسائل للسعادة، ولا تُستهدف لذاتها وإنما كوسائل للخير، والطغاة فى إنكبابهم عليها لا يفعلون ما يريدون حقاً. فالمرء الذى يخطئ فى الهدف لا يفعل فى الواقع وفقاً لإرادته وإنما وفقاً لمتعته (٣٦).

ينكر سقراط فى ضوء ذلك إمكانية حدوث " الضعف الأخلاقى " أى: إنتصار الشهوة على العقل. وقد وصف: الاستاذ سانتس مقولة سقراط الثانية لهذا السبب بأنها "مغالطة تدبرية" **Prudentail paradox** لأنها تنكر وجود الضعف التدبرى فى الفعل والتنفيذ (٣٧)، إذ لا يمكن فى رأى سقراط أن تغلب الشهوة الحكيم على أمره فتجعله يفعل ما يعرف أنه شر (٣٨). وإنما الذى يفعل الفعل الشرير، يكون محكوماً بالجهل يان ما يفعله ضار به. ويقيم سقراط بهذا تفرقة بين الرغبة فى الخير الحقيقى وبين الرغبة فى الخير الظاهرى. فى الأولى يكون موضوع الإرادة خيراً فعلاً وحقاً، وفى الثانية يكون خيراً ظاهرياً فحسب، فيقع المرء عندما تكون لديه الرغبة الثانية فى الخلط والإرتباك إذ ما يقوده ليست المعرفة الكاملة وإنما نصف إعتقاد **half belief** يعميه عن رؤية الإعتقاد الصحيح فيفعل الشر (٣٩)، وهو يعتقد أنه ليس كذلك. إن ما ينكره سقراط هو أن تكون الأفعال الشريرة متعمدة من الفاعل، فالناس فى هذه الحالات لا يعرفون أن الأشياء التى يرغبونها تكون سيئة، إذن فالفعل هو وحده الذى بإمكانه أن يحدد ما إذا كان الشئ المستهدف له بعض القيمة أم لا، وهو الذى يتصرف على عكس عقله بسبب الشهوة لا بفعل ما يحتاجه كموجود عاقل، وهذا بسبب نقص المعرفة لديه.(٤٠)

الواقع أن سقراط يرتكز فى إقامة مغالطته الثانية هذه على ركائز ثلاث:- أنه لا يرغب أحد فيما يكون شريراً، وإنما يرغب الجميع فى الخير، وأن الشر ضار بالإنسان وسعادته، وأخيراً الإعتماد على معنى شمولى للمعرفة، فهى معرفة بالأشياء الخارجية من جانب ومعرفة بالخير من جانب أخر، أى معرفة الفضيلة ومعرفة ضرورة إتباعها. وكلاهما - فى رأى سقراط - وجهان لعملة واحدة. لذا يذهب سقراط إلى أن من عرف ما تكون عليه الشجاعة عرف فى الوقت نفسه أنه ينبغى أن يفعل هذا وذاك من الأفعال[41] . ومن ثم يؤمن سقراط بأن المعرفة الأخلاقية الحقة كفيلة بتسديد الفجوة بين الفكر والعمل، وإلغاء الفواصل بين ما هو كائن وبين ما ينبغى أن يكون. فهل ينكر سقراط واقعة الضعف حقاً ؟؟

يدافع سانتس عن سقراط فى ذلك، ويرى أنه لا ينكرها، ويعتمد سانتس فى هذا الدفاع على تفسير يبتكره هو بنفسه لمعنى المعرفة التى قصدها سقراط فى مقولته، ففى تصوره أنها لم تكن معرفة بالفضيلة كما يظن، بل معرفة المرء بما يكون فاضلاً، ومعرفة أنه من الأفضل للمرء فعل ذلك وهذان المكونان منفصلان الواحد منها عن الآخر، ومن ثم من يرتكب الشر وهو عارف أنه يكون شراً ولكنه يجهل أن يكون ضاراً به، وإما أنه يرتكبه وهو يعرف الأمرين معاً، وإما يرتكبه وهو لا يعرف أنه شر ويعرف أنه نافع له. ومن ثم فسقراط يعترف بوجود حالات "ضعف الارادة " فمثلاً عندما أقوم بالنصب على شخص ما، فإننى فى هذه الحالة أعرف أن فعلى هذا فعل حسن لأنه مفيد لى وأجهل الجزء الثانى من المعرفة السقراطية وهى معرفة أنه فعل شرير [42]. أما من يجمع بين شقى هذه المعرفة معاً فلا يرتكب الشر إرادياً أبداً. وراح سانتس بعد ذلك ينعى على التفسيرات التقليدية لمقولة سقراط - وقوعها فى الخلط والخطأ الشنيع فى تفسير موقف سقراط - فتنظر إليه على أنه أنكر دور الرغبة فى السلوك مع أنه أكد على أن هناك رغبة دائمة لدى البشر جميعاً إلى السعى وراء الأشياء السارة والإبتعاد عن الضارة عند حديثه عن الحساب اللذى، فهو فى حقيقة أمره لا ينكر ما للرغبة والإرادة من دور [43]

غير أننا لا نتفق مع سانتس فى رأيه السابق. إذ لم يكن يخطر ببال سقراط على الإطلاق مثل هذه التفرقة التى إبتدعها سانتس بين مكونات المعرفة التى قصدها فى

مقولته. إذ أنه عندما طرح مقولته "لا أحد يفعل الشر بإرادته" كان هذا نتيجة لحديثه المطول مع بروتاجوراس حول القضية الأولى "الفضيلة معرفة" ومن ثم فالأقرب إلى الصواب – حسب سياق المحاورة نفسه وحسب الموضوع الذى تتحدث عنه (إمكانية تعلم الفضيلة) إن المعرفة التى قصدها سقراط هى المعرفة الأخلاقية بالفضيلة الخارجية كمفهوم عام كلى ومعرفة الانسان بنفسه كما سبق وأن أشرنا ولم يكن يضع فى حسبانه إمكانية وجود جزء من هذه المعرفة لدى الإنسان عندما يهم بفعل الشر لأنها كل لا يتجزأ. وهذا ما شدد عليه سقراط صراحة عندما رأيناه آنفاً يؤكد على وحدة الفضيلة، الأمر الذى يعنى إيمانه فى الوقت نفسه بوحدة المعرفة كذلك طالما أن الفضيلة معرفة لديه.

إننا نتفق مع التفسير التقليدى الذى آمن به كثير من المؤرخين لمقولة سقراط[٤٤] ؛ وهو أن سقراط ينكر حقاً واقعة الضعف الأخلاقى، ومن ثم ينكر وجود الحرية الإنسانية ويجعل سلطة العقل طاغية وشاملة على كل مدارك الانسان ولا يمكن قهرها بالشهوة أو بالخوف أو بالألم [٤٥]. بل أن سانتس نفسه عاد وأعترف فى خاتمة المقال بذلك فقال "غير أنه ليس جزء اً من حلى أن أهتم ببان أبين أن المغالطات السقراطية تتعارض مع الوقائع الفعلية أم لا، وإنما أن أظهر فحسب أنها لا تتناقض مع تلك التى يُعتقد عادة أنها تتناقض معها [٤٦]. وفى مقال تأخر عن مقاله السابق فى الزمن يعلن سانتس نفسه صراحة بإن سقراط يهتم فى "بروتاجوراس" بإنكار وقوع الضعف الأخلاقى فلا أحد فى نظره يمكن أن يُغلب على أمره بالشهوة. ويأخذ فيه على حديث سقراط أنه لم يتحدث عن أنواع الضعف الأخرى الأخلاقية وأهتم فحسب بواحد منها، ولم يتطرق إلى حالات قهر العقل بفعل الخوف أو الحب [٤٧]. ومما يؤكد موقفنا أكثر وأكثر أن أفلاطون وأرسطو – وهما الأقرب زمناً إلى سقراط من سانتس هذا – قد أكدا على أن سقراط يذهب إلى أن الظالم الذى يظلم يرتكب ذلك نتيجة لجهله بأن ما يفعله ظلم ومن ثم يكون بمنائى من اللوم، فلا يجب أن يعاقب وإنما يستحق التهذيب والعلاج[٤٨] . مما يعنى أن سقراط إعتبر فعله فعلاً لا إرادياً فى نظرهما، وليس نابعاً من معرفة لديه بما يفعل. وقد فهم ابكتيتوس [٤٩] ومرقص أوريلوس[٥٠] الرواقيان هذا المعنى أيضاً من مغالطة سقراط السابقة.

هكذا أنكر سقراط فى حتميته العقلية هذه حالات ضعف الإرادة، لأنه أصلاً ينكر أن يكون للإرادة دوراً مستقلاً عن العقل، وآمن بإن الانسان خير بفطرته ولا يفعل الشر إلا تحت قهر وتدخل الظروف الخارجية، ويستحيل أن يكون الشر نابعاً من نفس الانسان الباطنية بوصفه كذلك (٥١) غير أن الانسان ليس بهذا الطُهر الذى ظنه سقراط عليه، ففى فطرته تتنازع قوى الخير والشر، اللتان يولد مزوداً بهما تنازعاً عظيماً و النصر بينهما سجالاً.

تبرز الحتمية العقلية بوضوح فى كل جزئية من برهان سقراط السابق على لا إرادية الشر، تبرز فى تأكيده على أن الخير هو الغاية التى يستهدفها البشر جميعاً حتماً بشكل فطرى وهى مقولة مشكوك فى صدقها المطلق بشدة، كما أنه يشير فيها إلى ما يكون ضرورياً بشكل سيكولوجى وليس عما ينبغى على المرء فعله أخلاقياً (٥٢). وتبرز أيضاً فى تأكيده على قوة المعرفة وسلطان العقل على كل مدارك الانسان، وفى جعله الاختيار الصائب مرادفاً دائماً وأبداً للاختيار العقلانى والاختيار الخاطئ مرادفاً دائماً وأبداً للأختيار (الحكم) غير العقلانى. وهذا غير صحيح فى الواقع. لقد آمن سقراط بأنه من السخف الحكم والإقرار بشئ على أنه سليم بدون تقديم تطبيق له فى فعل يقع خارج المجال الذهنى، وهذا الفعل يكون مطابقاً للحكم بشكل حتمى. ومن ثم فلا وجود لحرية الإختيار الإنسانية لدى سقراط، إذ وفقا للمعنى النسبى للحرية الذى نأخذ به فى بحثنا هذا، لا يكون الانسان حرا فى أختيار أفعاله بالنسبة إلى حتمية طاعته وإتباعه لأحكام عقله ولا يمكنه على الإطلاق ان يخالفها. لا يكون الانسان حرا لدى سقراط فى اختيار أفعاله كلها الخيرة والشريرة على حد سواء، بل يجب أن يختار الخيره على الدوام فقط، مما يعنى أن سقراط لا يعترف بوجود الصراع النفسى داخل الانسان (٥٣)، بل يؤمن بأن النفس تسعى دائما وأبدا إلى الخير بالفطرة، ولا أظن ان إيمانه هذا مرتكزا على أساس قوى، فليس كل البشر خيرين بالفطرة، فهناك البعض الذى لا يكون خيرا إلا خوفا من العقاب. لقد طبق سقراط إيمانه هذا على حياته كلها، فألتزم دائما بتوجيه عقله ولم يخرج عن طوعه أبدا.

غير أنه ليس للعقل كل هذا السلطان، ولسنا جميعا كسقراط، حقا إن العقل شئ عظيم، ولكنه ليس سوى عقل، فى حين أن الإرادة التى تجاهلها سقراط – تعبير عن

الحياة بأكملها بما فى ذلك العقل وإهتماماته [٥٤]. أن المعرفة مجرد فهم عقلى للمبادئ الأخلاقية العامة، وهو فهم لا يحتم بالضرورة الرغبة بالشكل الذى يأخذها به سقراط. لقد أخطأ سقراط فى أنه لم يلحظ. كما قال جولى – أن الرجل ذو المعرفة – هو القادر على فعل ما يريد عندما يريد ذلك داخل المجال الخاص بمهاراته، قادر على الخير والشر على حد سواء وبمهارة وليس على الخير فحسب كما زعم سقراط.[٥٥]

إيمان سقراط بالعناية الإلهية الشاملة:

آمن سقراط إلى جانب أخذه بالحتمية العقلية بالحتمية اللاهوتية. حيث إعتقد بشدة فى وجود عناية وقانون إلهى أعلى يسودان الكون كله، ويوجهان كل الموجودات نحو العمل المرسوم لها فى سياق الكل بواسطة العقل الإلهى.

لم يكن سقراط منكراً لوجود الإله كما إتهمه أنتيوس فى صحيفة دعواه أمام المحكمة الأثينية، بل كان مؤمناً بان وجود الأله أمر بديهى، فهو موجود ويرسل إلى سقراط بالإشارات الإلهية لتنذره وترشده كذلك فى أفعاله، كما أنه يعتنى بالكون عناية كاملة وخيرة، فهو الذى خطط للكون نظاماً متسقاً يروم الخير والسعادة للجميع، ومن ثم فإن لديه القدرة على أن يفرض على الإرادة الإنسانية النظام العلي الذى ينبغى أن تتوائم أفعالنا معه. ويتدخل فى سير الأحداث والتغيرات فيحولها لمنفعتنا أو العكس[٥٦]. ونرى سقراط فى أكثر من موضع من "مذكرات" كسينوفون يدخل فى مجادلات طويلة مع الملحدين – أمثال ارستوديموس **Aristodemus** لبيان أن العناية الإلهية منتشرة فى كل أنحاء الوجود. فقد جاءت كل الأشياء من أجل غاية ومن عمل عقل مدبر خلق الجنس البشرى على صورة حسنة أسمى من كل الموجودات، ويقول " إننا لو تأملنا كل شئ فى الوجود لرأينا كيف تعمل العناية عملها فيه" وينتهى فى براهينه إلى أن الألوهية قوة ترى كل شئ وتسمع الأشياء جميعاً، وتعتنى بكل شئ فى الوقت ذاته[٥٧]

ويستوجب منا هذا الإله الطاعة التامة لأوامره. وهذا ما آمن به سقراط بشدة ففى "الدفاع" يعلن أنه قد أفنى حياته فى أداء االرسالة الإلهية التى كلفه الإله بها، وأنه

على أتم الإستعداد للموت فى سبيل أداء هذه الرسالة وطاعة الأمر الإلهى " إننى أعزكم أيها الأثينون وأحبكم، ولكنى أطيع الإله أكثر وطالما بقى فى نفسى، وكنت قادراً على ذلك فلن أتوقف عن التفلسف، فهذا هو ما يأمر به الإله (٥٨). لقد إعتبر نفسه فى خدمة الإله ومنفذا لأمره، وشعر أنه من العار أن يعصيه، وأوصى اتباعه ومعاصريه بأن يفعلوا مثله ويطيعوا الإله فى كل ما يأمرهم به (٥٩) . فلا شك أن الإله يقود إلى طريق الخير، ولا يريد الناس سواه، وعلينا أن نطيعه لنحظى بالسعادة، وكان سقراط نفسه يقوم بكل ما هو مطلوب منه من جميع العبادات للألهة المحلية فى أثينا – رغم تشككه فى وجودها. وكثيراً ما كان يحلو له أن يشبه نفسه بالجندى الخاضع لإمرة قائده – ويجب أن يلتزم مكانه الذى أراده الإله له.

فلم ينطلق سقراط فى سلوكه فحسب مما يمليه عليه عقله الذى هو قبس من الإله بل كان ينطلق كذلك من إحساسه الباطنى بضرورة إطاعة الأوامر الآتية إليه من القنوات العلوية. فنراه يعلن فى أكثر من موضع (٦٠)أن الذى حثه على فعل ما فعل أو الإمساك عن فعله كانت الإشارة الإلهية التى تأتيه فجأة من السماء وتسيره فى كل أمور حياته. يعلن ذلك صر احة فى "الدفاع" (٦١) عندما قال إن سبب قبوله لحكم الإعدام "تنفيذ ما أوصى بعمله بواسطة الإله خلال الإشارات والرؤى الإلهية، فالصوت الإلهى قد نهاه عن الإشتغال بالسياسة وأمره بقرض الشعر فى السجن.. الخ لقد كانت هذه الإشارة الإلهية توجه سقراط إلى الدستور الأخلاقى الكونى وإلى ضرورة الخضوع التام له. وكان يتعرف على مشيئة الإله عن طريقها (٦٢). وواضح من جميع الروايات أن هذه الإشارة – كما يذكر ألفرد أدوارد تيلور– كانت أبعد شئ فى طبيعتها عن "الضمير" فى علاقة لها إطلاقاً بما هو صواب أو ما هو خطأ، ولا يلجأ إليها فى أمور تتعلق بالسلوك الخلقى، وإنما غاية ما تصل إليه أن يكون نوعاً من النذير الخفى بسوء الطالع(٦٣).

لم يرض سقراط عن الألهة القديمة وقال بغائية إلهية شاملة، فيها الإله هو مصدر كل ما فى الكون من نظام وخير وجمال. إنه العقل الكلى الذى نظم الكون على خير ما يكون من أجل سعادة الإنسان. لقد طبق سقراط – كما قال جولى – على العالم صورة من السيطرة العقلية الإلهية – التى يشاهد كمحاكاة لها ما للعقل البشرى على الجسم من

سيادة وسيطرة (٦٤). فلا وجود لدى سقراط للفوضى ولا للآلهة الفاسدة المنحلة القديمة.

وإيماناً من سقراط بهذه الغائية الإلهية أكد فى" أقريطون " على ضرورة أن يطيع الإنسان القوانين القائمة لأنها من عند الإله (٦٥). فهى نصوص رسمتها الآلهة فى قلوب البشر، أو كما قال فى "المذكرات" إننى أعتقد أن الآلهة هى التى وضعت هذه القوانين للناس، إذ أن أول القوانين عند الناس جميعاً هو الذى يحض على عبادة الألهة (٦٦). وضرب سقراط بحياته مثالاً رائعاً فى تنفيذه هو الشخصى لهذا الأمر فعاش حياته كلها طائعاً للقوانين رافضاً الخروج عليها، وحتى عندما حكمت عليه هذه القوانين ظلماً بالإعدام رفض خرقها بالهرب من السجن، وأعتبر ان هذه خيانة لنظام المدنية الذى ولد وعاش فيه، وخيانة فوق ذلك للآلهة التى فرضت هذه القوانين (٦٧). ولم يرتكب الظلم أبداً فى حياته حتى ولو كان رداً على ظلم قد حل بساحته، إيماناً منه بإن الظلم سيظل فى كل الحالات شراً وعاراً على صاحبه، وتكشف العديد من الوقائع التاريخية عن شدة تمسك سقراط بالقوانين ومنها مقاومته لحكم الثلاثين ورفضه كذلك محاكمة قواد حملة الأرجينوساى **Arginusas** محاكمة تخالف القوانين... الخ.

لقد آمن سقراط بأن من يحترم القوانين العادلة فإنما يحترم فى الواقع العقل والنظام الإلهيين، فالعالم يُدبر بواسطة قوى إلهية عاقلة وخيرة تسير كل شئ للأفضل. وطريق السعادة فيه ليس بالتمرد وإنما فى الخضوع لسلطة هذا القانون الإلهى. ويقترب سقراط بهذا من الحتمية اللآهوتية التى سوف يناصرها الرواقيون بشدة فيما بعد. إنه يؤمن بنوع من الجبرية التى تسلم بإن كل شئ من عند الله. وإن العقل المجرد من أى دعم إلهى لا يمكنه أن يصل إلى الحقيقة، لأن الحقيقة من وحى الآلهة فحسب، وكل الاشياء الحسنة – التى يفتخر بها الإنسان تصل إليه من معرفة وطاعة هذا الوحى. وليس الإنسان لديه سوى آداة فى يد الإله أو قل عبد للإله وليس له الحق فى رفض رسالته(٦٨) وكانت هذه الجبرية الصارمة هى السبب فى رفض سقراط القول بالإنتحار كوسيلة للخلاص من مآس الحياة، إذ لا يجوز فى رأيه أن نعتدى على شئ لانملكه، فنحن لا نملك أنفسنا، وإنما ملك للألهة، وفى الإنتحار إغضاب للألهة، لأنها الوحيدة التى لها الحق

فحسب فى أن تنتزع أنفسنا منا متى تشاء. وهى التى حددت للإنسان الموضع الدقيق الذى يجب أن يشغله وليس من حقه ان يهرب منه (٦٩).

واضح من كل ما سبق أن سقراط قد قال بنوعين من الحتمية، عقلية ولآهوتية - فكيف يمكن ذلك ؟؟ كيف نوفق بين سقراط الذى لا يرضى سوى بعقله وحده موجها وقائداً وبين سقراط المُلهم الذى تأتيه إشارة الإله لترشده إلى ما ينبغى ان يفعل؟؟

لا ننكر ان هناك تناقضاً هنا بين الموقفين. وقد أشار هيجل إلى ذلك (٧٠)، وحاول فلاستوس حله والتوفيق بين الموقفين بقوله " إن ما كان يُرسل إلى سقراط ليس وحياً إلهياً بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما مجرد رمز غامض يحتاج إلى تفسير، وهذا التفسير يصدر من عقل سقراط نفسه، ولو حدث ونقلت الإشارة الإلهية مرة واحدة رسالة متناقضة مع طابع عقل سقراط نفسه ونسبتها إلى الإله - لكان سقراط قد رفضها وإعتبرها من توهم خياله هو فحسب. ويستشهد فلاستوس على موقفه هذا بالتفسير الذى وضعه سقراط لنبؤة كاهنة دلفى بإنه أحكم اليونان جميعاً (٧١). فلم تكن الإشارات الإلهية المرسلة واضحة إذن وما كان يفك رموزها هو عقل سقراط فلا تعارض إذن بين الآمرين، الآمر الإلهى والآمر العقلى لدى سقراط ما دام الإثنان يرتدان فى الأصل إلى مصدر واحد. وهذا ما نميل نحن إليه. ونستند فى ذلك إلى أن دور العقل الإنسانى لدى سقراط دور مكمل للنظام الإلهى. فلم يقل سقراط إن العقل البشرى قوة مستقلة عن نظام الطبيعة الإلهى - تتفق أو تختلف معه، وإنما يجعل العقل البشرى جزءاً وآداة فى يد الإله. والإله لديه هو الذى وهب هذا العقل للإنسان من أجل خيره وتحقيقاً لسعادته. وحتى لو كان العقل يترع إلى أن يكون له موقفه المستقل نحو ما يدور من أحداث، فإن هذا ليس من إبتكاره الخاص، بل من توفيق وتهيئة الإله له لهذا الدور. لقد آمن سقراط بإن العقل الإنسانى آداة وهبت للإنسان من أجل فهم والوصول إلى القوانين العامة الكلية التى وضعها الإله لتنظيم العالم وتسيير أموره. ويدعم ذلك ما قلناه آنفا من ان المعرفة التى يستند إليها هذا العقل فى قراراته الخاصة هى أصلاً من عند الألهة، إنها معرفة فطرية تسعى إلى الخير دائماً. ومن ثم يعمل العقل الإنسانى لدى سقراط أولاً وأخيراً بتوفيق الإله وتوجيه.

غير أن تصور سقراط الحتمى هذا لم يسلم من الإنتقادات. إذ إضافة إلى ان توحيد سقراط بين الفضيلة وبين المعرفة توحيد خيالى، لا يلتفت إلى الواقع المشاهد، ويتجاهل الجانب غير العقلانى فى الطبيعة البشرية، ينتقد أرسطو مقولة سقراط بأن الظلمة لا يكونون ظلمة بشكل إرادى منهم، بقوله " إننا لو إتبعنا هذه المقولة لوجب علينا فى الوقت نفسه ان نعتبر الفاضلين ليسوا فاضلين بشكل إرادى. ومن ثم لن تعود هناك – والحال كهذه –أى قيمة ولا معنى لأعمال المدح والذم وللتشريعات القانونية ولما تقيمه من تمييز بين الجريمة المتعمدة وبين الجريمة غير المتعمدة (٧٢). بل ولن يكون الإنسان مسئولاً على الإطلاق عن جرائمه (٧٣)، ولن تكون أفعال التعطش إلى السلطة والجرائم الدموية على الإطلاق أفعالاً تستحق العقاب – طالما أن فاعليها لم يرغبوا أن يفعلوها بشكل إرادى متعمد. بل ولن يكون التعليم الذى طاف سقراط أثينا من أجله، وبذل حياته ووقته لنشره له دور يؤديه – طالما ان طبيعة الإنسان تظل كما هى غير قابلة للتعديل.

كما تتجاهل حتمية سقراط العقلية هذه واقعة الضعف الأخلاقى، إن الإنسان فى بعض الأحيان رغم أنه يريد التصرف الحميد فإنه لا يأتيه ولا يستطيعه عند لحظة الفعل، فهناك داخله توجد الأهواء والنوازغ التى قد تدفعه إلى الإتجاه المضاد لعقله. لقد تجاهل سقراط النصف الثانى من الإنسان وأعتبر الإنسان عقلاً فحسب، فهناك ضعاف أخلاقيين مثلما يوجد ضعاف عقليين سواء بسواء على حد قول أرسطو (٧٤). والشعور بالندم وتأنيب الضمير بعد الفعل يشهد بقوة جانب الإرادة والشهوة على العقل وتأثيرهما عليه (٧٥). وقد أحس أفلاطون نفسه بهذا العيب فى مذهب أستاذه، فأكد لذلك على أنه لكى يضحى المثال السقراطى قابلاً للتحقيق لابد من اللجوء إلى القوة الجبرية للقوانين فى الدولة، فمن النادر وجود الإنسان الكامل الذى يتصور سقراط وجوده (٧٥). ولابد من الإستعانة بالقوانين لترسيخ الفضائل بين الناس وقهر ما فى نفوسهم من شهوة. ومن مظاهر تجاهل سقراط للواقع المشاهد أنه لا يسمح فى حتميته هذه بوجود أى وسط بين المعرفة وبين الجهل، فإما ان يكون الانسان حكيماً بشكل كامل أو جاهلاً بشكل كامل (٧٧) ، ولا وسط بينهما وهو تقسيم صورى صارم لا وجود له أصلاً فى الواقع.

علاوة على أن توحيد سقراط بين الفضيلة وبين المعرفة كان البديهية التى على أساسها توصل أفلاطون إلى نتيجة سياسية غاية فى الأهمية، هى أن الحكومة الأفضل حكماً هى الحكومة التى تحكم بواسطة الفلاسفة، أى تلك التى تحكم بواسطة إناس يعرفون الخير وبمقدورهم أن يميزوا بشكل عقلانى بينه وبين الأشكال المختلفة له (٧٨) . فكان قول أفلاطون بالحاكم الفيلسوف على رأس جمهوريته المثالية تطبيقاً فعلياً لحتمية سقراط العقلية الصارمة هذه.

ومن عيوب حتمية سقراط العقلية كذلك أنها تسلم بإن العقل البشرى قادر على الإدراك الكامل لكل ما يجرى له وحوله من أحداث، ومن ثم يتصرف فى ضوء الإدراك، ويتجاهل سقراط بذلك إن الإنسان مهما بلغت قوته العقلية عاجز عن الوصول إلى إدراك كامل لنظام الكون وما يدور فيه، فهناك عوامل عديدة عارضة تتدخل مع نيته فتغيرها، فجهوده العقلية غير كافية لتحديد وتشكيل قدره وواقعه (٧٩) ، إذ أحياناً ما تُعاق قوة الإنسان العقلية بواسطة الضرورات وأشكال القهر والإجبار الأتية من الخارج، ومن شهواته أو من الإثنين معاً. وكثيراً ما إنتقد يوريبيدس فى مسرحياته حتمية سقراط هذه بأنها منافية للوقائع المشاهدة، مثل مسرحيتى ميديا **Medea** وفيدرا **Phaedra** حيث أظهر على لسان أبطال هذه المسرحيات كيف أنهم رغم معرفتهم بالخير يحدث أن يرتكبوا الأفعال المناقضة لها.

أما عن الحتمية اللاهوتية لديه، فإننا نجدها تقع فى نفس العيب الذى سوف تقع فيه حتمية الرواقيين الجبرية، وهو أنها تتجاهل حقيقة وجود الشر فى الكون. إذ يغلق سقراط عينية تماماً عن وجود الشر فى العالم مفترضاً إفتراضاً يقينيا أن الألهة تفعل الخير دائماً. أما الشر الأخلاقى فلا يتجاهل سقراط وجوده، لكنه يرده برمته – مثلما سوف يفعل الرواقيون كذلك – إلى الجهل الموجود فى الكائنات البشرية، وهو فى هذا يقع فى عيب أنه لا يفسر لنا علة وجود النقص فى البشر مع أنهم جزء من هذا العالم الذى قال عنه إنه اكمل العوالم الممكنه، ثم كيف يستقيم صدور الشر عن موجود طبيعته الفطرية خيرة أصلاً بشكل كامل ؟؟ لم ينتبه سقراط لهذا التناقض واقتصرت نزعته الغائية والتصور المقترن بها عن الفعل على تفسير ما يشكل الخير ولم تشر أى إشارة إلى ما يشكل الشر (٨٠) .

تعقيب

حسبنا ذلك عن تفاصيل حتمية سقراط الصارمة، ولنحاول هنا التعقيب على أهم النقاط البارزة فيها.

لقد رأينا كيف قال سقراط فى فلسفته بنوعين من الحتمية، حتمية عقلية تقول إن كل أفعال الانسان من إملاء عقله ولا تأثير للشهوة عليها لو كان الانسان متمتعاً بمعرفة الخير معرفة يقينة، إذ من المستحيل ان يعرف الانسان الخير ولا يأتيه، وان يعرف الشر ويفعله بشكل إرادى. وحتمية لآهوتية تقول بإن كل الأحداث والأفعال التى تجرى فى الكون من تنظيم وتدبير عقل إلهى خير، يسيّر كل صغيرة وكبيرة فى الكون. ورأينا أنه لا وجود لأى تعارض بين الحتميتين، لأن الحتمية العقلية ترتد لدى سقراط فى نهاية الأمر إلى الحتمية اللاهوتية، لأن كل شئ كان لدى سقراط من عند الإله بما فى ذلك العقل الانسانى نفسه الذى يأتمر الإنسان بامره فى الحتمية اللاهوتية.

فلم يكُن البشر لدى سقراط إذن مسئولين ولا ساده على أفعالهم الخاصة أصلاً، بل ان كونهم أخياراً أو أشراراً لا يعتمد فى الأصل عليهم بل على شئ أخر هو الإرادة الإلهية. فكل فعل يقوم به الانسان كان فى نظر سقراط إما من إملاء عقل هذا الانسان وهو هبة من الإله أصلاً، وإما مفروض عليه بواسطة القانون الإلهى الحاكم الآمر للكون كله. فلم يكن الانسان حراً لدى سقراط بل كان عليه حتماً أن ينفذ أوامر الإله من جهة ولا يعصيها – ولن يستطيع أصلاً– ومن جهة أخرى أن يطيع أوامر عقله الباطنى الذى فطر منذ البداية على طاعة وتقديس القانون الإلهى أصلاً.

إن ما يمكننا قوله هنا هو أنه إذا كان إيمان سقراط بالحتمية العقلية يختلف عن إيمانه بالحتمية اللآهوتية فى الموضوع، فإن الحتميتين تتفقان معاً فى أنهما تعكسان لنا إيمان سقراط الشديد بالحتمية الصارمة بنوعيها الطبيعى الخارجى والباطنى أيضاً، مما يستبعد تماماً فكرة وجود الحرية الانسانية أصلاً من نسقه. إنه يزيد على القول بالحتمية الخارجية الطبيعية لدى الطبيعيين الأوائل – حتمية باطنية أخرى، ومن ثم لو حدث وتصادف أن أفلتت هذه الحرية من الحتمية الباطنية – تلقتها الحتمية الخارجية اللآهوتية

بالأحضان. فلا مفر من الحتمية فى كلتا الحالتين. زد على هذا أننا قد أظهرنا أن الحتمية العقلية كانت لدى سقراط مظهراً مجسداً – فى عالم الإنسان للحتمية الطبيعية الخارجية. فقط كان العقل لدى سقراط – إن لم نقل كان الإنسان نفسه – من صنع الإله، ومن ثم فعندما يسير الإنسان على هدى أوامر عقله، فإنه يسير فى حقيقة أمره على توجيه الإله الذى خلقه.

غير أنه وإن كنا قد إعترضنا على حتمية سقراط السابقة، وسقنا عدة مـــآخذ عليها – أبرزها أنها ضاربة فى الخيالية والمثالية، فإنه مما يُحتسب لسقراط كمصدر لأهميته الفلسفية فى المسيرة الحتمية، أنه أول من أقام حتميته على أساس أبستمولوجى قـــوى، وأنزلها إلى الواقع المعاش، وجعل الناس يشعرون بها فى أمور حياتهم اليومية.

الفصل الثانى

الهوامـــــش

(١) حول فطرية المعرفة لدى سقراط راجع:-

- Plato's Meno: Trans by: G. M. A Grube, Hackett Publishing Company inc. India Polis, 1978 , 81 c , P 14.

(٢) د/ زكريا إبراهيم:- مشكلة الحرية (سلسلة مشكلات فلسفية ١) مكتبة مصر ط٣ القاهرة ١٩٧٢، ص١٥٣.

(٣) نفسه ص ١٠٣ ص١٠٤.

(٤) وصفت د/ يمنى الخولى حتمية سقراط بالأخلاقية. أنظر كتابها:- العلم والإغتراب والحرية ص١٠٨.

(٥) راجع تفاصيل ذلك فى محاورة الدفاع لأفلاطون. ترجمة د/ عزت قرنى فى محاكمة سقراط، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣ ص ٢١ أ إلى ٢٣ ح ص١٢٦ ص١٣٠. وأنظر شرح ذلك فى:-

- ألفرد أدور تيلور:- سقراط. ترجمة محمد بكير خليل. مراجعة د/ زكى نجيب محمود. مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٦٢ ص١٦٤.

(6) Plato:- Meno , 87C. P 21 , 100 , P 31. &

- Xenophon:- Memorabilia of Socrates , Trans by:- R. J. Watson , J. M. Dent & Son LTD , London , 1951 , III 4 - 5 , P 80 , IV 2 , 26 - 27 P 122.

- أفلاطون:- بروتاجوراس. ترجمة / محمد كمال الدين على. راجعها محمد صقر خفاجة. دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٧، ٣٥٢. ص٩٦.

(7) Hegel:- op cit , VOL I , PP 410 - 411.

(8) Xenophon:- Memorabilia , IV ch2 , 26 - 27 , P 122.

(9) E. Caird:- The evolution of Theology in The Greek Philosophers , Glasgow , Maclehose , Jackson , VOLI , 1923 , P 69. and CF:- A. Dihle:- op cit , P 33.

- F. M. Cornford:- before and after Socrates , PP 46 - 47.

- W. C. K. Guthrie:- Socrates , At The University Press , Cambridge , 1971 , P147.

- Ch. Rowe:- An introduction to Greek Ethics , Hutchinson of London , London , 1976 , P 32.

- فرانسيس ولف:- سقراط. ترجمة: منصور القاضى. المؤسسة الجامعية للدراسات ن بيروت. ط١، ١٩٩٣ ص٩٣.

(10) Xnophon:- op cit , III 9. 5 - P 97.

(١١) أفلاطون: بروتاجوراس ٣٥٢ ص٩٦.

(12) Plato:- Gorgias , trans by: M. A. Jowett in:- The Dialogues of Plato , VOL I, 460 b - d , P 518.

(13) Xenophon:- op cit , III 9.5 , P 97.

(14) G. Santas:- The Socratic Paradoxes , The Philosophical Review , 73 , April , 1964 , P 157.

(15) N. Gulley:- the Philosophy of Socrates, Macmillam, London, 1968, PP 84-85.

(16) Xenophon:- op cit , IV 5 , 3 - 7 P 139. &

-فيدون ح ٦٧ - ح٦٦ ص١٦٣ ص١٦٤.

وأنظر:- ألفرد أدوارد تيلور:- المرجع السابق ص١١٥.

- ثيوكاريس كيسيديس: سقراط. ترجمة طلال السهيل، دار الفارابي، بيروت ط١ ١٩٨٧ ص٢٥٥.

(17) F. M. Cornford:- before and after socrates , P 51.

(18) G. Santas:- op cit , P 157.

(١٩) أفلاطون:- بروتاجوراس. ٣٤٩ ص٩١ ص٩٢.

(20) Ch. Rowe:- op cit , P 38.

(٢١) أفلاطون: الدفاع د ٤١ ص١٦٣.

(٢٢) ول ديورانت:- قصة الحضارة ج٢م٢ ص٢٣٦. وأنظر أيضا:-

- ألفرد أدوار تيلور:- المرجع السابق ص١٢٧.

(23) Aristotle:- Magna Moralia Trans by:- S. G. Stock , in The Works of Aristotle, VOL IX , Oxford , 1915 , I , 1 , 1182 a 15-20.

(24) Hegel:- op cit , VOL I , P 412.

(٢٥) ثيوكاريس كيسيديس:- سقراط ص٢٢١.

(26) Ch. Rowe:- op cit , P 38.

(٢٧) أفلاطون:- بروتاجوراس:- ٣٦١ ص١٠٨.

(28) R. Jackson:- Rationalism and intellectualism in The Ethics of Aristotle, Mind, Vol LI January , 1942 , N 201 , P 351.

(29) Plato:- Meno, 77 e - 78 e PP 10-11 , Gorgias , 488 a , P 547.

- بروتاجوراس ٣٤٥ ص٨٨. ورددها كسينوفان في المذكرات أنظر:-

- Xenophon:- op cit , IV , 6. 6 , P 142 , III 9. 4. P 97 , III 4. 4 , P 80.

(٣٠) افلاطون:- بروتاجوراس:- ٣٥٦ - ٣٥٨ ص١٠٠ ص١٠٣ وأنظر كذلك:

- Meno 87 d , P 21.

- Gorgias. 474 d , P 533. Xenophon: Mem. III 8.7, P 96, III 9.4, P 97, III 7.4, P92, III 4. 4 , P80 , IV 6.8-9 , P 143.

(31) J. C - Gosling:- Plato , Routledge & Kegan Paul , London , 1983 , PP 90 , 91. and Vide:-

- ثيوكاريس كيسيدس:- سقراط. ص٢٢٢ ص٢٢٣.

(32) Ch. Rowe:- op cit , P 37.

(33) N. Gulley:- op cit , P 117.

(34) Ch. Rowe:- op cit , P 35.

(35) Plato:- Gorgias , 466 seq , P 524 , and Vide:-

- J. C Gosling:- op cit , P 26.

- G. Vlastos:- Socrates , PP 150- 151.

- K. MC - Tighe:- Socrates on desire for The good " an essay in:- Essays On The Philosophy of socrates , Ed by:- H - H. Benson , Oxford , 1992 , P 263.

(36) A. Dihle:- The Theory of will , P 39.

(37) G. santas:- op cit , P 147.

(٣٨) أفلاطون:- بروتاجوراس ٣٥٥ ص٩٩.

(39) N. Gulley:- op cit , PP 91, 92. and Vide:-

- J. C. Gosling:- op cit , P 27.

- T. Penner:- "Thought and desire in Plato" an essay in:- Plato, Ed by: G - Vlastos, Vol II , Anchor books , New York , 1971 , P 102.

(40) A. Dihle:- op cit , P 39.

(41) Ch Rowe:- op cit , P 34.

(42) G. Santas:- The socratic paradoxes , PP 158 - 159.

(43) Ibid , P 163.

(٤٤) على رأسهم أرسطو في:-

- Magna Moralia , L 10 , 1187 a 5.

- N. Gulley:- op cit , PP 92 - 93.

- W. R. Carter:- The elements of metaphysis , P 359.

- K. MC Tighe:- op cit , P 282.

- Ch. Rowe:- op cit , PP 35 - 36.

- W. C. K. Guthrie:- Socrates , P 133.

- Th. Gomperz:- Greek thinkers , VOL IV. P 275.

- J. J Walsh:- Aristotle's Conception of Moral Weakness ,Columbia University Press , 1963 , P 22.

- يمنى طريف الخولى:- العلم والإغتراب والحرية، ص١٠٧.
- فرانسيس ولف:- المرجع السابق ص٨٩.
- ثيوكاريس كيسيديس:-سقراط ص٣٣٤.

(45) J. J. Walsh:- op cit , P 25.

(46) G. Santas:- op cit , P 164.

(47) G. Santas:- Plato's Protagoras, an essay in:- Weak ness of Will , Ed by:- G.Mortimore , Macmillan , 1971 , P 53.

(٤٨) أفلاطون:- الدفاع ٢٥ - ٢٦ ص١٤٠.
وأنظر:-

- N. Gulley:- op cit , P 123. Gorgias , 488a P 547.

(49) Epictetus:- Discourses , Trans by: E. Carter , Published by:- J. M. Dent & sons , LTD , London , 1910 , I 28 , 1 - 1-10 , P 56.

(50) M. Aurelius:- The Meditations , Trans by:- J. Collier , The Walter Scott Publishing Co. LTD , London (N.D) , IV 3 , P 67. XI 18 P 199 , XII 12 , P 203.

(51)N. Gulley:-The philosophy of socrates , P 93.

(52) Ibid , P 107.

(٥٣) فرانسيس ولف:- المرجع السابق ص١٢٣.
(٥٤) ثيوكاريس كيسيديس:- سقراط. ص٢٣٠.

(55) N. Gulley:- op cit , P 90 , and Vide:-

- R. Jackson:- op cit , P 343.

(56) G. Vlastos:- Socrates , P 158.

(57) Xenophon:- op cit ,B1. ch4 , 1-18 PP 24 - 27 & B4 ch 3 ,1 - 3 PP 126 - 127.

(٥٨) أفلاطون:- الدفاع. ٢٩ ص١٤٤.

(59) Xenophon:- op cit , BI ch3. 1 - 3 P 19.

(٦٠)أنظر:- أفلاطون:- الدفاع ٣١ ص١٤٧، ٤٠ ص١٦٢. أو طفرون:- ترجمة د/ عزت قرنى ٣ب ص٣٤، فيدون، ٦٠هـ ص١٤٤. فايدروس:- ترجمة د/ أميرة حلمى. دار الثقافة القاهرة، (بدون تاريخ) ٢٤٢ ص٦٣، ثياتيتوس:- ترجمة د/ أميرة حلمى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣ ن ص٤٣، وكذلك كسينوفون:-

- Xenophon:- I ch 1.4 P2 , Ch 1. 9 , P 3 , 11 P3.

(٦١) أفلاطون:- الدفاع ٣٣ ص١٥٠.

(٦٢)كوراميسن:- سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال. ترجمة / محمود محمود. مقدمـــة حســن جلال العروسى. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٦ ص٣٠ ص٣١ وأنظر:-

- ثوكاريس كيسيديس:- سقراط. ص٢١٥.

(٦٣) ألفرد إدوارد تيلور:- المرجع السابق، ٣١.

(64) N. Gulley:- op cit , P 183.

(٦٥) أفلاطون:- أقريطون. ترجمة / عزت قرنى. ٥٤ د - هـ ص ٢٠٤

(66) Xenophon:- op cit , IV 4. 18 , P 136.

(٦٧)أفلاطون:- أقريطون. ٤٩ ب ص ١٩٣ ص ١٩٤. ٥١ ح ص١٩٨.

(68) F. W. Bussell:- The School of plato , Methuen & Co , london , 1890 , P 92.

(٦٩) أفلاطون:- فيدون هـ ٦٢ ص١٥٠.

(70) Hegel:- op cit , Vol I , P 446 , P 422.

(71) G. Vlastos:- Socrates , P 171.

(72) Aristotle:- Magna Moralia , BI ch 10 , 1187 a 5 - 25 , and Vide:

D. Huby:- The First discovery of The Freewill Problem, Philosophy , October , 1967. VOL XLII , N 162 , P 354.

- G. Vlastos:- Socrates , P 86 , N 88.

- W. C. K. Guthrie:- Socrates , P 141 , - N. Gulley:- op cit , P 123.

- ثيوكاريس كيسيديس:- سقراط. ص٢٣٥ ص٢٣٦.

(٧٣) حاول الأستاذ Ritter الدفاع عن سقراط فى هذه النقطة بقوله:- ان مذهب سقراط لا يلغــى الأخلاق والمسئولية عن الأفعال، إنه كان سوف يلغيها لو كان فعلاً بإمكان البشر الوصول إلى تمام الحكمة وهو أمر مستبعد وغير متاح سوى للألهة. فى حين أن الانسان محب للحكمة فحسب لــذا يجب على البشر البحث عن الحكمة وعن معرفة الذات، كما من الواجب عليهم عدم الإندفـــاع وراء الملذات، ومن الممكن النظر إلى هذا البحث على أنه يشمل كل الواجبات فى ذاته. فلابد من وجود الواجبات الأخلاقية التى تقرب البشر من هذه الغاية المرجوة. راجع فى ذلك:-

- W. C. K. Guthrie:- Socrates , P 142.

(74) Aristotle:- Ethica Eudemia , Trans by:- J , Solomon , The Works of Aristotle , VOL IX , Oxford , 1915 , BIII Ch1 , 1230 a 7 , B VII Ch 12,1246b33 , BI Ch5 , 1216b2 , Magna Moralia , L1 , 1182 a 20 , and Vide:-

- W. Jeager:- Paideia , Trans by:- G.Highet , Oxford , VOL II , 1948 , P65.

- Ch.Greene:- Moira , University press, New York, 1984 P274.

- F.M. Bussell:- op cit , P93.

- Th,Gomperz:- op cit , P67.

(٧٥) د/ زكريا إبراهيم:- المرجع السابق، ص١٥٤.

(٧٦) أفلاطون:- القوانين، ٧٧٣ ص٢٩٦ ٨٧٥ ص ٤٣٥.

(77) E.Caird:- op cit , VOL I , P76.

(78) W.R. Carter:- op cit , P 359 , and Vide:-

- H.Sidgwick:- op cit , P 26.

(79) A.Dihle:- op cit , P42.

(80) W.Ch. Greene:- op cit , P 274.

الفصل الثالث

الرواقيـــــون

الفصل الثالث

الرواقيون

ثمة تشابه قوى بين الحتمية اللاّهوتية (الجبرية) التى سوف نتعرف على معالمها عند الرواقيين وبين الحتمية الطبيعية الصارمة لدى الطبيعيين الأوائل. إذ تقول كلتاهما بقانون الطبيعة الضرورى الذى يحكم سير الوجود، ولا يمكن لأحد أن يخرقه. لكن الفارق بينهما هو أن دراسات الطبيعيين الأوائل الحتمية هذه كانت منصبة فى المقام الأول على المجال الكونى الواسع فحسب، ولم ينتقل أحد بنتائجها إلى مجال الفعل البشرى إلا فيما ندر. وحتى لو عرض لدراسة السلوك الإنسانى نراه يؤكد على وجود الحرية فيه، مع أنه يكون فى فكره الأنطولوجى فيلسوفاً مؤمناً بالحتمية (مثل ديمقريطس). أما الرواقيون فلم يقعوا فى هذا الخلط، إذ على أيديهم أضحت الحتمية لأول مرة فى تاريخ الفكر الفلسفي عقيدة يؤمن بها المفكر فى الميادين الأنطولوجية والإبستمولوجية والأخلاقية على حد سواء، فالقانون الإلهى يضبط كل صغيرة وكبيرة ويحدد موقعها ووظيفتها – سواء فى المجال الطبيعى أو فى السلوك البشرى.

كما أن هناك فارقاً أخراً بينهما، هو أنه بينما تغفل الحتمية الطبيعية لدى الطبيعيين الأوائل أى إشارة إلى الغائية الكونية، بل تنظر إلى الأحداث – كما قلنا – على أنها تسير سيراً آلياً كما هو مرسوم لها، ولم تبحث عما إذا كان وراء هذا السير الطبيعى غاية مستهدفة أم لا، فإن أهل الرواق يهتمون إهتماماً كبيراً بالغائية والعناية الإلهية فى الكون، حيث آمنوا بإن هذه العناية قد وضعت خطة الكون ورسمتها رسماً دقيقاً بحيث تحقق غاية علياً هى سعادة البشر والتناغم التام فى الكون كله.

كان الرواقيون ممثلين لإتجاه جبرى معارض لموقف أرسطو والأبيقوريين المؤيد لوجود حرية الإراده الإنسانية. حيث آمن الرواقيون بإن القدر الإلهى هو الذى يتحكم فى جميع الأحداث التى تجرى فى العالم الطبيعى بما فى ذلك أفعال البشر وينسبون كل حادثة إلى قوى كونية تقرر تقريراً مسبقاً حدوثها ووقته. ومن السهل علينا أن نرى أن جبريتهم هذه كانت مثلها مثل النزعة الجبرية فى الفكر الإسلامى – رد فعل سلبى لظروف وملابسات عصرهم الكئيبة. لقد قدمت الرواقية نزعتها الجبرية لمعاصريها

كوسيلة للنسيان والهروب من متاعب الحياة فى هذا العصر المضطرب. إذ عندما يحس الإنسان أنه ليس قادرا - ولا فى طاقته- تغيير واقعه القائم، فإنه يعلم أن فى استطاعته أن يغير هو نفسه نظرته إليه، فلا يراه واقعا كئيبا تعسا، بل ينظر إليه على أنه خيره الخاص ونصيبه الذى لا مفر منه. ومن ثم اتخذ الرواقيون من حياة البعد عن الانفعالات Apathia مثلا أعلى فى العيش. ومن ثم اقتربوا بشدة من كلبية ديوجين الكلبى.

هكذا أضحت الإنعزالية الشديدة والسلبية صفتين بارزتين لكل فلسفات العصر الهلينستى ولم تعد الفلسفة مهتمة آنذاك بحل مشكلة العالم لذاتها، وإنما إهتمت أولا وأخيرا برغبة الإنسان فى السلام والفرار من شرور الحياة فتركت الكون وتمركزت حول الإنسان وغاياته وذاته الفردية، وغدت ملاذا للتعساء من عواصف الحياة.

وفى هذا الفصل - وهو الأخير من الباب نفسه - سوف نستعرض ملامح الجبرية الصارمة لدى الرواقيين، من خلال مناقشة جوانب أربعة من فلسفتهم هى:- العلية المادية لديهم، إيمانهم بوحدة الوجود الشاملة، قولهم بقانون القدر وضرورة طاعته، وأخيرا نظرتهم إلى مشكلة وجود الشر فى العالم:

١ - العلية المادية:

أخذ الرواقيون بنزعة مادية جامدة كتلك التى رأيناها لدى الطبيعيين الأوائل من قبل. حيث نظروا إلى كل شئ بما فى ذلك العقل الإنسانى على أنه مؤلف من المادة، وأنها هى التى تضفى عليه صورته، وتجعله متحركا وفعالا. فالإله والعقل والنفس لديهم كائنات مادية، بل حتى الفضائل والقيم الأخلاقية كانت لديهم موجودات مادية، إيمانا منهم بأنه لا يمكن أن يتأثر غير الجسمانى بالجسمانى، والنفس تتأثر بالجسم، وكذلك الفضائل تؤثر فى الانسان، فلابد أن تكون جميعا أجساما مادية [1]. وكانت النار لديهم هى المادة الأولى التى يتألف منها كل شئ، إنها الإله لديهم كما كانت لدى هيراقليطس من قبل، وليست النفس الإنسانية سوى قبس من النار الإلهية الخالدة وهذه الآخيرة ينشأ منها كل شئ ويعود إليها مرة أخرى فى دورات كونية متعاقبة بشكل آزلى. إذ أنه عندما تنتهى السنة الكونية الكبرى يفنى العالم أجمع فى الحريق الكونى، وبعد ذلك تعود الدائرة لتبدأ من جديد. ولا وجود لدى أهل الرواق للفصل بين الذاتى وبين الموضوعى، فالكل واحد، فكانت الواحدية المادية صفة مميزة للرواقية. ولا شك أن الواحدية دائما

ما تكون وثيقة الصلة بالحتمية الصارمة التى تفسر الواقع فى مفاهيم المادة المتحركة على حد قول مارى كلارك [٢].

كانت المادة لدى الرواقيين كلها حركة وحياة، وقد عينوا هذه المادة بإنها النار الإلهية المشتملة فى داخلها على كل العقول والنفوس الجزئية وكذلك على كل الأشياء، إنها مثل نار هيراقليطس حية وعاقلة وخالقة للكون كله، وتكمن فى كل شئ، إنها القوة الإلهية المحركة للجميع [٣]. ومن ثم قال الرواقيون بإن الإله هو العقل المطلق فى الكون، فكل شئ من إمضاءه، إذ أن له قوة نافذة مادية تشبه النفس الدافئ لدينـــا (بنومـــا) Πνευμα ينفذ ويحرك كل شئ، وفى الوقت نفسه كان الإله لدى الرواقيين أيضاً العلة الغائية للعالم، فهو العقل الكامل الرحيم المراعى للعالم أجمع، ولما كان العالم يستعير منـــه كل صفاته وحركته وحياته، فإن الإله على علاقته بالعالم تشبه علاقـــة النفـــس فينـــا بالجسد.[٤]

ترتب على هذا إن العالم كان لدى الرواقيين محكوماً بالعقل الإلهى الذى منـــه ينبع النظام والتناغم. فإذا سألنا الرواقيين – وكيف يعمل القانون الإلهى الصارم هـــذا عمله فى الكون مع أن كلاهما شئ مادى ؟؟ كانت إجابتهم:- يتم هـــذا مـــن خـــلال الترابط الحتمى بين العلة وبين المعلول، ومن ثم نظر الرواقيون إلى قانون العلية على أنـــه القانون الطبيعى السارى بشكل حتمى وعام على الكون كله، بـــل وإعتـــبروا العلـــل أجساماً مادية، تربط – فى سلسلة متصلة إتصالاً قوياً- كل الاشياء معاً "فكل الأحداث مترابطة ترابطاً علياً فى سلسلة العلل التى تضم كل شئ بين جوانبها حتى أنه لا يحـــدث شئ إلا وكان مقدراً ومحدداً بعلل منظمة سلفاً. فكان الرواقيون بذلك أول من ربط كل حدث بنوع من الضرورة (الإطراد) الدائم الأبدى الذى لا إستثناء له. ولما كان كـــل حدث له فى نظرهم علة لا محالة، فسوف يتكرر وقوع نفس الحدث لا محالة كلما تكرر ظهور علته حتماً [٥]، مما يعنى القول بفكرة العود الأبدى فى الوجود الرواقى. حيث أن تسلسل العلل والمعلولات لديهم يدور فى دائرة أزلية مفرغة، ويتكرر إلى مـــا لا نهايـــة. فكل أعمال الكائنات جميعاً – بما فيها البشر مقررة سلفاً، ومن المستحيل وجـــود شـــئ على نحو يخالف ما كان موجوداً عليه من قبل، ومستحيل أن يحدث شئ بـــدون علـــة سابقة، كما أنه يستحيل أن يتنوع المعلول إذا كانت العلة واحدة. ولم تكن الحركة غير

المعلولة – التلقائية – شيئاً يمكن تصور حدوثه فى العالم الرواقى المحكوم بالديمومة الدقيقة للنفس الإلهى (بنوما) Pneuma وذلك لأن وجود حدث غير معلول يشبه لديهم عملية الخلق من العدم وهى عملية مستحيلة. أما ما قد يبدو أنه حدث مصادف بدون علة، فلم يكن كذلك لدى الرواقيين، بل كان لديهم له فى الحقيقة علة وإن كانت خافية علينا نحن البشر، وعدم إستطاعتنا التوصل إليها لا يقوم دليلاً على عدم وجودها فى رأيهم. فليس هناك شئ بدون علة. وإنتهى الرواقيون إلى أن المصادفة "علة كامنة عنا"[٦] نحن البشر بسبب قصور عقولنا أما فى الحقيقة فلا وجود لها.

كانت العلية تسود الكون كله لدى الرواقيين. وقد قاموا بتوسيع مفهوم العلية ليشمل كل المؤثرات بما فيها تلك المؤثرات غير المباشرة. وقد ذكر كليمانت السكندرى أن لدى الرواقيين عدد كثير من العلل، فهناك لديهم علل مكتفية بذاتها وهناك علل رابطة فحسب، وهناك البعض الأخر الذى يكون مجرد مقوى فحسب للمعلول، والبعض الذى كان شروطاً ضرورية للحدث بشكل لا غنى عنه أبداً [٧]. ومن ثم فقد رفض الرواقيون تفرقة أفلاطون فى "فيدون" بين العلل الحقة وبين مجرد الشروط الضرورية للحدث، كما رفضوا كذلك قول الإبيقوريين بوجود حركة لا علة لها هى الإنحراف الذرى. وإمتدد الرواقيون بعليتهم الصارمة الطبيعية هذه إلى مجال الفعل البشرى، فأكدوا على أن هذا الفعل يحدث حتماً بعلة، ولا يمكن أن يأتى من الإنسان هكذا بشكل تلقائى. وفى تفسيرهم لذلك يذهب أهل الرواق إلى أن أى فعل إنسانى تسبقه عمليات ذهنية أربع تحتم وقوعه هذا وهى:– عملية ظهور المثير الخارجى Presentation أمام الإنسان مما يثير لديه حافزاً داخلياً للسعى والحصول على هذا الشئ، وهى العملية الثانية – عملية تكون الحافز النفسى للفعل impluse وهى عملية تعقبها العملية الثالثة وهى عملية التفكير والتروى العقلى reasoning فى أقرب الطرق وأيسرها للحصول عليه، وأخيراً تأتى عملية صدور التصديق العقلى assent بالتحرك فيفعل الانسان الفعل المراد ويتحرك نحوه [٨]. إنها لعملية صارمة تجعل تكون الحافز النفسى داخل الانسان كافياً لجعل الفعل محتوماً بعده.

وقد جعل الرواقيون هذه العلية الكونية الصارمة مرادفاً لقانون القدر heimormene` حيث كان القدر لديهم فى حقيقته هو "سلسلة العلل المتعاقبة

Chain of Causes. إنها الحتمية العلية التى تمسكت بها الرواقية حتى النهاية (٩). فلم يخالف الأستاذ ألفرد لونج الصواب عندما قال "إن من الإجحاف وصف الرواقية بإنها جبرية، أو أن نفترض أنهم قد قالوا بسلسلة من العلل تستبعد التقديرات العقلية البشرية، وذلك لأن الانسان لديهم هو نفسه بوصفه داخل تعاقب مترابط علة - إنه يحتم بشكل متعمد (فالعقل ملك له كما هو ملك للإله) ما سوف يحدث تماماً مثلما يكون بمعنى ما مقيداً بما قد حدث(١٠)" .لم يخالفه الصواب فى ذلك، لأن الصورة العامة للمذهب الرواقى هى أنه قد قيد نفسه بالإفتراض القائل إن كل الأحداث تقع بالضرورة، مما يعنى أن الإنسان لديهم لا يكون فاعلاً حراً ومختاراً بالمعنى الأدق لذلك الذى بإمكانه أن يختار فعل هذا الفعل أو تركه متى أحب ذلك. بل يكون فى إختياره مجبراً على أن يختار هذا الشئ بالذات دون غيره، وفى هذه اللحظة بعينها - بفعل القوى الكبرى التى تسيره. إنها العلية الشاملة التى تجعل عزو المسئولية إلى الاشخاص عملية مستحيلة.

فكان مفهوم العلية لدى الرواقيين إذن مرادفاً للقدر والضرورة، وقد إنحدرت إلينا روايات تاريخية كثيرة تشير إلى هذا الترادف لدى الرواقيين. حيث روى ديوجين اللايرتى أن القدر لديهم هو "العلة المستمرة الدائمة للأشياء" وفى تعريف آخر ذكر أنه "الإعتماد المتداخل والمنظم للعلل (١١)" وذكر شيشرون أن القدر لديهم هو " التعاقب المنظم للعلل، فيه تكون العلة مرتبطة بالعلة، وكل علة فى ذاتها تحدث معلولاً، وبالتالى فلا شئ حدث ولم يكن مقدراً له أن يحدث وبالمثل لاشئ سوف يحدث ولا يجد فى الطبيعة علة له، وإذاً ما أمكن لإمرئ - ولا زال الكلام لشيشرون - أن يستشف العلاقات التى تربط كل علة بالعلل الأخرى فمن المؤكد أنه سوف لن يخطئ أبداً فى كل تنبؤ وتقدير وحكم يمكن أن يصدره، لأن من يعرف العلل الخاصة بالأحداث المستقبلية يعرف بالضرورة كل حدث سوف يحدث حتماً (١٢)".

وقد جعلت هذه المساواة التى آخذ بها أهل الرواق فى مذهبهم بين العلية الكونية وبين القدر الإلهى - جعلتهم ينظرون إلى القدر على أنه القانون الإلهى الذى يدبر الإله بواسطته الكون كله ويسيره، وأنه لاشئ يمكن أن يُنتزع من السياق العام الذى يدور فيه، وذلك لأن إستبعاد علاقة واحدة صغيرة من السلسلة العلية سوف يقود

حتماً إلى تدمير السلسلة ككل متصل، ولن تظل على الإطلاق هناك وحـــدة واحـــدة سارية بواسطة نظام وخطة واحدة، لو حدث وأدخلت فيه حركة لا علة لها (١٣) . الأمر الذى جعل الرواقيين يؤمنون نتيجة لهذا الترابط الوثيق بوحدة الوجود بكل أجـــزاءه فى سلسلة علية واحدة، وهذا ما سوف نتحدث عنه كجـــزء ثـــان للحتميـــة الرواقيـــة الصـــارمة:

٢- وحدة الوجود لدى الرواقيين :

أكد الرواقيون على وجود وحدة شاملة تربط أجزاء الوجود كله معاً فى رباط وثيق فى العديد من النصوص المعتمدة لهم. فنجد مرقص أوريليوس يخصـــص الفصلـــين ٣٧، ٣٨ من الكتاب السادس من مؤلفه "التأملات" للحديث عن الترابط العام الكونى الوثيق (١٤)، ويخصص الفصل السابع من الكتاب السابع لنفس المسألة. مؤكـــداً علـــى وجود رباط مقدس يربط بين كل أجزاء الكون ويضفى على العالم وحـــدة وإنســـجاماً عظيماً (١٥) . وفى المقالات يشدد إبكتيتوس فى أكثر من موضع على أبوة الإله للجنـــس البشرى، ولكل الموجودات الأخرى، وأن البذور الأولى لكل الأشياء قد إنحدرت إليها منه. وروى أن زينون الرواقى قال "إن الإله سارى فى العالم المادى كما يسرى العسل فى أقراصه" وذكر ديوجين اللايرتى أن القانون العام عند زينون هو العقل المتخلل كل شئ وهو نفسه "الإله زيوس" الرئيس الأعلى لحكومة الكون وهو والعنايـــة الإلهيـــة شيئـــاً واحداً(١٦)" . كما أن مرقص أوريليوس قد آمن بنفس الفكرة فى تأملاتـــه فقـــال "إن الكون هو مدينة زيوس، وهو كائن حى واحد له جوهر واحـــد وروح واحـــدة (١٧) . هكذا يوحد الرواقيون بين الإله وبين العالم، حيث كان الإله لديهم هو عقل العالم، وهذا الآخير هو جسم الإله ومادته، وقد حفظ هذا الإله العالم وحدد لكل شئ فيه حـــدوده ومواضعه. ويمكن القول بإن الكون لديهم كائن حى Wav نفسه الإله وجسمه العـــالم، إنه حى ومفكر وعاقل ونفس العالم (الإله) منبثة فى كل مكان فيه (١٨). لـــذا وصـــف الرواقيون العالم بإنه مدينة الإله، مواطنيها البشر والآلهة، يسود جوانبها المختلفة ترابـــط وثيق يؤلف بين كل موجوداتها وصفه الرواقيون بوصف المشاركة العاطفية الكونية (١٩) Sympathy، وهو رباط يجعل البعض يتأثر بالبعض الأخر فى سلسلة عليـــة صارمـــة. وهذا الرباط هو الذى يجسد عمل العناية الإلهية فى أجزاء الكون المختلفة – تلك العناية

التى وضعت قانوناً عاماً عالمياً يحكم جزئيات الوجود ويسيرها. وقد اشاد الرواقيون بهذه العناية الإلهية اشادة كبيرة، فنجد مثلاً إبكيتيتوس يخصص فى "المقالات" مقالة بأكملها لتمجيد هذه العناية [٢٠]. وآمن الرواقيون كذلك بخطأ الرأى الأبيقورى الذاهب إلى أن فى إهتمام الإله بأمور عالمنا وإنشغاله بها قضاء على سعادته الصافية وهدوءه التام، رفض الرواقيون هذا الرأى لأن فيه عيباً خطيراً هو أنه سوف يجعل الإله عاطلاً عن العمل، وهذا ما لا يجوز قوله، لأن الإله فى نظرهم يسيطر ويهيمن على نظام العالم ويديره بمقتضى قواعد الكمال،ويجعل الكون تحفة رائعة ويسهر على بقائها وصونها كذلك، وهذا هو مصدر إعجابنا بما فى الكون من نظام بديع[٢١].

إنتقل الرواقيون بهذه الشمولية الكونية إلى عالم الإنسان، فأعتبروا الإنسان صورة مجسدة مصغرة للكون كله، ونظروا إلى دور النفس فيه على أنه شبيه بدور الإله فى الكون، إذ أنها تحرك الجسم وترعى شئونه وتسعى إلى تحقيق الكمال والإنسجام فى الجسم، وفوق ذلك هى قبس من النفس الإلهية او قل مثلما قال مرقص أوريليوس هى " إله يسكن مملكته التى هى الجسم الإنسانى"[٢٢] .وتمتد هذه الوحدة حتى إلى أجزاء النفس. فقد نظر الرواقيون إلى أجزاء النفس الانسانية على أنها وحدة متآلفة، فالعقل والإرادة شئ واحد، والنفس هى التى تفكر وهى التى ترغب وتريد، ومن ثم رفض الرواقيون تعريف أرسطو – الذى ندرسه فى الفصل الثانى من الباب الأخير من البحث – بإنها "مزيج من عنصرى الرغبة ومن التروى العقلى " رفضوا هذا التعريف لأن النفس لديهم كائن واحد لا يعرف التقسيم المفتعل [٢٣] . وكان هذا الرفض إنعكاساً لإيمان الرواقيين بالوحدة الكونية، وفى الوقت نفسه تجسيداً لنزعتهم الجبرية الصارمة طالما أن النفس لديهم – كما رأينا – جسم مادى يتحرك وفقاً لنفس القوانين التى تسير العالم المادى من حولها. فلا وجود لحرية الإرادة الإنسانية، إذ كان العقل والإرادة لديهم شيئاً واحداً.

وكان الأثر الثانى لهذه النظرة الواحدية الكونية لدى الرواقيين إلى جانب القول بوحدة النفس الإنسانية، القول باخوة المواطنة العالمية **Cosmopolitanism** فالإنسان مواطن للعالم أجمع. والكرة الأرضية له بيتاً، وهذه وحدة وأخوة معنوية تجمع بين الألهة وبين البشر معاً وأساسها الاتحاد فى الجوهر [٢٤] كما ترتب عليها أيضا القول

بان النواميس العامة للعقل الإلهى واحدة بالنسبة إلى البشر جميعاً، ومن ثم ينبغى أن يعتمد البشر جميعاً عليها ويرجعون إليها فى كل القوانين الوضعية التى يشرعونها لأنفسهم، وذلك لأن قانون مدينة الكون واحد فى كل مكان وسامى على كل عُرف محلى(٢٥).وهى فكرة ترجع فى الأصل إلى سفسطائى القرن الخامس ق.م .

كما أن من النتائج المترتبة كذلك على إيمان الرواقيين بالوحدة الكونية: القول بالعود الأبدى لأحداث الكون مرات ومرات كثيرة دائمة ومتكررة بشكل لا إنقطاع له بشرط إنقضاء السنة الكونية فى كل مرة، وحدوث الإحتراق الكونى العظيم، فيقوم زيوس عند ذلك بإسترداد العالم إليه مرة أخرى، ويعيده إلى الدوامة النارية الكونية الأولى، وبعد فترة تبدأ الأحداث من جديد ويبدا تكون موجودات العالم مرة أخرى وهكذا.. ومن ثم فتاريخ العالم ليس سوى تعاقباً لا ينتهى من الخلق والإفناء (٢٦).

أما قول الرواقيين بوحدة أجزاء الفلسفة الثلاثة لديهم وترابطها [المنطق - الطبيعة - الأخلاق] فكان الأثر الخامس لإيمانهم السابق بالوحدة الكونية. فهناك فى رأيهم إتصال وثيق بينها، لأن كل جزء منها يمهد لدراسة الجزء الآخر. لذلك فضل بعض الرواقيين إستعمال كلمة "أنواع الفلسفة" بدلاً من أجزاء، لأن النوع لا ينفصل عن الكل، وشبه كريسيبوس وحدة الفلسفة بوحدة الكائن الحسى، المنطق عضلاته وأعصابه والأخلاق اللحم فيه والطبيعة هى النفس، وشبهها كذلك بوحدة البيضة وبوحدة الحديقة (٢٧) . وأخيراً آمن الرواقيون نتيجة لإعتقادهم فى العلية الكونية وفى الوحدة العالمية، أمنوا بصدق التنجيم والتنبؤ بالغيب. وكان ضرورياً لهم أن يفعلوا ذلك طالما أنهم قد أسقطوا تماماً القول بالمصادفة، ووثقوا فى وجود عالم محكوم بقانون القدر الصارم الذى لا يتخلف. وقد ذكر شيشرون ذلك وأظهر إيمان الرواقيين بالعرافة والتنجيم وعلى رأسهم زينون الذى عزى إلى النجوم قوة إلهية، وأكد ديوجين اللاأرتى على نفس الواقعة (٢٨) . وهى بلا شك عقيدة بابلية قديمة آمن بها من قبل أفلاطون بشدة ، وقد وضع الرواقى بوزيدون كتاباً فى هذا الموضوع بعنوان "فى العرافة" فرق بين العرافة العلمية التى هى الإستقراء المنطقى وبين العرافة الطبيعية التى تكون إتصالاً مباشراً بين الإنسان وبين الإله وتأتى إلى الإنسان بشكل لا شعورى أثناء النوم. وذلك لأن الروح تكون - كما يقول قد حازت مخزوناً من الخبرة المتراكمة عبر أعمار

لا تحصى من التعامل مع النفوس الأخرى التى مرت بها فى الدورات الكونية السابقة، ولا تكون هذه الخبرة متاحة لنا فحسب إلا عندما تخمد فينا فتنة الحواس الخمسة بالنوم(٢٩).

لقد وقر فى آذهان الرواقيين أن للنجوم تأثيراً – بسبب التعاطف الكونى – على مجرى الحياة الإنسانية لأن هذه الأخيرة تتأثر دائماً بما يدور فى الكل الذى تنتمى إليه (٣٠). فإذا آمكن لرجل ماهر أن يكتشف الحلقات المكونة للسلسة العلية الكونية ، أمكنه أن يتنبأ مقدماً بما سوف يجرى من أحداث بالضرورة، ولن يكذب تنبؤه أبداً. إن هناك فى الكون علامات وإشارات تفصح عما سوف يتبعها من أحداث لا محالة. ومجرى الزمان "إن هو إلا فض لها فحسب فى نظامها الذى تسلكه على نحو ما تُفض خيوط الكرة" (٣١) . وإتخذ الرواقيون مما أصاب العرافين من نجاحات برهاناً على صحة الحتمية التى آمن بها أهل الرواق هؤلاء. أما أخطاء العرافين فقد إعتبرها الرواقيون راجعة إلى التسرع وعدم التأنى. إنها ليست دليلاً على أن هناك شيئاً خاطئاً فى نظام الكون، وإنما تقع بسبب جهل المفسرين، وهى أمور تقع فى كل علم يحتوى على عنصر إفتراضى كالطب مثلاً (٣٢).

غير أن هناك من الرواقيين انفسهم من رفض الآخذ بهذه الوحدة الكونية. فنجد كليانتس مثلاً يأخذ بالوحدة بين الإله وبين العالم، ولكن يخرج القدر من هذه الوحدة ويجعله منفصلاً. ونجد بوزيدون كذلك يفرق بشدة بين الأشياء الثلاثة السابقة لأنها فى نظره جواهر مختلفة الواحد منها عن الآخر (٣٣) . ونادى بإن الإله إيجابى والعالم مبدأ سلبى – مادة فحسب – وهو فى هذا متأثراً بشدة بتيماوس أفلاطون التى جعلت الإله هو الإله الصانع والعالم قابلية فحسب للوجود. كما تأثر بأفلاطون كذلك وأخذ منه القول بالتقسيم الثلاثى للنفس وخرج على إجماع الرواقيين الذين قالوا بوحدة النفس الإنسانية. (٣٤)

على أية حال إنطلق الرواقيون من القول بالعلية المادية السائدة فى الكون كله ومن القول بالوحدة الكونية بين جزئيات الوجود المختلفة التى يحكمها قانون إلهى واحد – إنطلقوا من هاتين الركيزتين إلى رفع عقيدتهم الأم التى كانوا يمهدون لها فيما مضى – ألا وهى عقيدة القدر.

٣- القدر وضرورة الرضى به:

نادى الرواقيون فى فلسفتهم بالقدر. ونظروا إليه على أنه القـــانون الصـــارم الذى وضعه الإله لمملكته الطبيعية الكونية لكى يُسير أمورها ويدبر شئونها على أكمـــل وجه ممكن لتحقيق السعادة للجميع. فلم يعد القدر كما كان قديماً، نظاماً عابثاً لا يحترم مصالح ورغبات رعيته، ولم يعد مرسلاً من إله أحمق مغمض العينين غير مقيـــد بغايـــة أو نظام عام لفعله كما كان فى الميثولوجيا القديمة، ولم يعد كذلك قوة متعسفة تغير مجـــرى الأمور على غير المتوقع تماماً للبشر، بل أضحى القدر لديهم نظاماً غائياً دقيقاً، يسير عبر خطوط واضحة رسمها وحددها العقل الإلهى لتحقيق المصلحة العامة، ولا فارق بين هذا القدر وبين الإله على الإطلاق.

آمن الرواقيون إيماناً قوياً بشمولية قانون القدر الكلى، وبإستحالة الإفلات من قبضته، فلا مكان فى ظله للحرية الإنسانية على الإطلاق، لاوجود لها فى ظل عالم كهذا محكوم بضرورة القدر الصارمة التى تعمل عبر سلسلة منقطعة للعلة والمعلـــول. وتزخـــر الرسائل والشذرات التى وصلتنا عن الرواقية بهذا الإيمان. فيذكر المؤرخ ثيودوريتـــوس Theodoretus أن القدر لدى زينون "كان قوة أبدية قادرة على تحريك المادة، وأنـــه وصفها بإنها العناية الإلهية، وأن خلفاءه قد إعتبروها مبدأ عقلياً يعبر عن الأشياء المدبـــرة بواسطة العناية الإلهية (٣٥). ويروى الرواقى إبكتيتوس عن كليانتس قوله فى ترنيمته إلى الإله زيوس " قدنى – أى زيوس ويا قدرى – إلى حيث حددت لى أنت أن أكون، إننى سوف أتبع أمرك دون إبطاء، وحتى لو أصبحت شريراً وعاصياً فلن أتبـــع شيئـــاً غـــير هذا(٣٦)". وروى الإسكندر الأفروديسى أن الرواقيين قد آمنوا بإن كل شـــئ يحـــدث بشكل طبيعى – يعنى أنه يحدث بما يتفق مع القدر – لأن الطبيعى هو نفسه الشئ الذى يحدث وفقاً للقدر (٣٧). وفى "التأملات" يؤكد مرقص أوريليوس على شمـــول القـــدر وسيطرته حتى على ضربات المصادفة، فهذه الآخيرة لا تكون سوى نتيجة مترتبة علـــى تلك السلسلة من العلل التى تكون خاضعة لإطراد مقرر من قبل العناية الإلهية، ويشـــير إلى أن كل الأشياء تنبع من هذا المصدر، أى من الضرورة والمصلحة الخاصـــة بـــالكون الكلى (٣٨).

لقد كان كل شئ وفعل فى تفاصيل الحياة اليومية – مهما كان حجمه وأهميته، محدداً تحديداً مسبقاً بواسطة الطبيعة والقدر بنفس الطريقة التى حُددت بها الظواهر الكونية تماماً، ويستعمل زينون لتدعيم ذلك مثالاً تشبيها يقول:– إن هذا مثل كلب مربوط خلف عربة تجرى، فإنه يجب أن يجرى مع جريان العربة ويتوقف عند توقفها سواء رضى بهذا أو لم يرضى ونفس الشئ بالنسبة للإنسان – عندما لا يريد أن يتبع القدر فسوف يُجبر على هذا الإتباع وعلى السير جبراً وفقاً لما قدر له سلفاً.[٣٩] إذ لا يملك الانسان سلطة تغيير أى شئ نص عليه القدر فى قانونه. فلا يخضع القدر لإمرة الإنسان باى حال، بل الانسان هو الذى يخضع له، ويجب عليه أن يرضى بأمره، وإلا عاش فى نكد وتعاسه. وقد عرض لنا الإسكندر الأفروديسى حجة الرواقيين فى هذا بقوله "لقد آمنوا بإن القدر يفرض الأفعال التى تتفق مع طبيعة الشئ التى ولد مزوداً بها، أى مع طبيعة هذا الموجود الخاصة، ولا يمكن لموجود أن ينخلع عن طبيعته الخاصة التى ولد بها. فلا يمكن لإنسان أن يطير فى الهواء مثلاً، فهذا مخالف لطبيعته، كما لا يمكن لحجر مثلاً " أن يتجه بطبيعته فى حركته إلى أعلى، والإنسان الذى يريد أن يخرج عن طوع القدر، إنسان يريد أن ينسلخ من لباس إنسانيته نفسه ولن يمكنه أن يفعل ذلك[٤٠]. "

آلا يوجد فارق بين الإنسان وبين بقية الموجودات الأخرى بالنسبة لقانون القدر هذا ؟؟ وإلا فلماذا فضله الإله عن غيره من الموجودات ووهبه ملكة العقل ؟؟ والإجابة هى أن أهل الرواق قد نظروا إلى الإنسان على أنه يتفرد عن بقية الكائنات الأخرى فى مسألة الخضوع لحكم القدر بإنه الوحيد الذى يكون مؤهلاً بفضل عقله الخاص به (وهو قبس من النار الإلهية العليا) بأن يرضى بحكم القدر بناء على تروى منه وبصيرة، فهو الوحيد الذى (يعرف) أنه يجب عليه أن يطيع القدر، أما بقية الموجودات الأخرى فإنها تطيع القدر بالفطرة دون أن تعرف أنها تفعل ذلك. [٤١] إن بإمكان الإنسان بوصفه كائناً عقلانياً أن يريد أن يفعل ذلك الذى ينبغى أن يكون. ومن ثم يسلك بما يتوائم مع الطبيعة، وبإمكانه أن يرفض وأن يقاوم، غير أن النتيجة واحدة فى الحالتين بالنظر إليها من الخارج، لأن الإنسان ليس بإمكانه أن يقهر الطبيعة.

إن الكون كله كائن حي واحد وله جوهر واحد، لذا يجب أن ترضى بما كتب لك "فما يحدث لك كائنا ما كان - كما يقول مرقص أوريليوس - قد كتب عليك منذ الأزل، وشبكة الأسباب قد أخذت منذ الأزل تغزل لك خيط وجودك، فـاحب بـني الإنسان، وإتبع الإله ويكفيك أن تتذكر أن القانون يحكمنا جميعا (٤٢) ". إذ ليس القانون الطبيعي الذى يفرض علينا وعليك شيئا خارجيا متعسفا، مفروضا علينا قهرا، بل إن فى داخلنا قبس منه، فطرته الطبيعة فينا، ويتمثل هذا القبس فى العقل القويم الـذى يختـار الاشياء التى تتفق مع الطبيعة " وهو الذى يميز الانسان بذلك عن غـيره، إنـه العقـل الموجود فى الانسان الحكيم وبواسطته تقدر صور العدل والظلم (٤٣). ويتمثل كذلك فى المفاهيم العامة المشتركة التى توجد لدينا جميعا بالفطرة وبها يصل الإنسان إلى معرفة سنن القانون الطبيعي، مثل فكرتنا الفطرية عما يكون خيرا وشريرا كما يقول إبكتيتوس(٤٤). وكذلك فى الآصول البذرية التى تتألف منها الموجودات جميعا، فالعقل البشرى بذلـك محتوى على آصول أولى فطرية من العقل الكونى، وبذرة معرفة القانون الطبيعي موجودة بالفطرة فى عقله (٤٥) . وأخيرا يتمثل هذا القبـس فى الومضـات النارية الطبيعية Sparks. ففى داخل كل واحد فينا - فى رأى الرواقيين - توجد ومضات إلهية آتيـة إليه بالفطرة من العقل الإلهى الذى يكون نارا حية تشمل كل علل المـاضى والحـاضر والمستقبل، وتهدينا هذه الومضات الإلهية فى أمور حياتنا (٤٦) . وبهذه النعم الأربع يكون الإنسان - فى رأى الرواقيين - متحدا بالإله ومشاركا فى جوهره، وعارفـا بالقـانون الخاص بالكون، ويكون لديه الإستعداد الفطرى للطاعة والسير وفقا لتعليمـات هـذا القانون. وواجبه الذى ينبغى أن يضطلع به هو أن ينهض وأن يطيع هـذا القـانون ولا يعطل النعمة الإلهية التى وهبت له.

وإستنادا إلى هذا يجعل الرواقيون الحياة وفقا للطبيعة حجر الأساس فى فكرهم الأخلاقى. فالحكمة والفضيلة والخلو من الإنفعالات (الأباثيا) والهدوء النفسى نعـم لا يصل إليها الانسان إلا عندما يكيف نفسه مع الطبيعة وقانونها، والعكـس صحيـح - يخسر الإنسان هدوءه النفسي وسعادته لو سخط على قانون الطبيعة لأن سخطه هذا لن يغير فى الأمر شيئا. فما هو آت لا محالة آت. فليطب الإنسان نفسا، وليرضى بقـدرة ليعيش فى سعادة وآمان (٤٧). لذا يجعل زينون فى كتابه "فى طبيعة الإنسان" العيش بمـا

يتفق مع الطبيعة هدف الإنسان المروم والذى يعنى الفضيلة. وقال بنفس المبدأ كليانتس فى كتابه "فى اللذة" وكذلك قال به بوزيدون فى كتابه "فى الغاية" وقد ذكر كليمانت السكندرى أن زينون وكليانتس قد إعتبرا الفضيلة هى الغاية العظمى، وهى تتمثل فى العيش وفقاً للطبيعة، وقال بنفس الرواية شيشرون (٤٨) .مما يعنى أن الإنسان بمشاركته فى القانون الطبيعى العام وتكييف نفسه له يكون قد ربط نفسه وشارك بواسطة الطبيعة فى الإله. إذ يمنح النظام العظيم الذى فى الكون الانسان شعاعاً يهديه نحو السلوك الفاضل. إذ كما قال كليانتس "لا يوجد عمل أسمى بالنسبة للإنسان أو الإله من أن نغنى غناء صحيحاً القانون الكونى العام (٤٩) .ويدلنا هذا على أن الرواقيين لم ينظروا إلى الطبيعة على أنها قد وهبت البشر الإستعداد فحسب لأن يصيروا أخياراً، بل وتهديهم كذلك إلى الخيرية، لأنها تمنح الإنسان عقلاً سديداً إذا لم يُعرقل أو يُفسد بفعل القوى الخارجية فسوف يقود المرء إلى المفهوم الصحيح للخير حتماً. فليست الطبيعة الفطرية للإنسان هى مصدر الإفساد، ولا هى بهذا الأمر مصدر الخيرية، بل تربط الإنسان بشكل طبيعى بحالة فيها يمكنه أن يكسب الخيرية بجهوده الخاصة. (٥٠)

لم ير الرواقى فى الخضوع لقانون القدر أى ضيم عليه أو على حريته. فها هو مرقص أوريليوس يعلن فى خضوع كامل "كل شئ يتناغم معك يا إلهى يتناغم معى أنا، ولا شئ يكون مبكراً جداً أو متأخراً جداً والذى يكون فى الوقت نفسه مناسباً لك" ويصلى كليانتس إلى زينوس فى ترنيمته لأنه قد هداه إلى قانون الطبيعة هذا "إننى سوف اترنم إلى الأبد لك، فكل هذا العالم الدائر حول الأرض يطيعك ويدور وفقاً لأمرك، إنه خادم طوع أمرك لا شئ يتحرك أيها الملك – ذو القدر السامى – إلا بأمرك، أدعوك يا زيوس، يا واهب كل الأشياء والساكن فى السحاب الأسود، خلص البشر من حماقتهم، إحمهم من ضلالاتهم لنشدوا جميعاً بالقانون العام شدوا جيداً" (٥١).ويروى عنه كذلك قوله "تهدى الأقدار من أطاعها، وتجر من عصاها " (٥٢) . وها هو مرقص أوريليوس يكرر أكثر من مرة فى "التأملات" توصيتنا بضرورة أن نطب نفساً عن قانون القدر، وأن نعمل بموجبه وأن لا نتأثر أو نستجيب لنداء الشهوات وأن لا نعترض على حكمه، فلا نسخط على الحاضر ولا نقلق على المستقبل، ولا نتذمر من نصيبنا فنفوز بذلك بالعيش كالهة، والذى يتمثل فى إنجاز ما سوف تتطلبه منا القوى الخالدة(٥٣). وفى رأيه أن

الانسان الذى يسخط على حدث وقع له ينسى أن كل الأشياء تقع وفقاً لطبيعة الكون، وإن ما تعده أنت مصيبة ليس شيئاً بل هو الطريق القديم للعالم وسوف يتكرر مرة أخرى، ونسيت أيضا أن كل الجنس البشرى أقرباء، ولم تتذكر أن نفس كل إنسان جزء من الإله، ومستمدة من هنالك، وإننا لا نملك شيئاً خاصاً بنا " (٥٤).

فإذا سألناه: ولماذا يجب أن نرضخ لقانون القدر ونسلم بما قد يبدو فيه ضاراً بنا ؟

أجاب:- هناك دافعان لذلك يجعلان أى إنسان يرضى بقدره فى هذا العالم هما:- أنه طالما حل بك فإنه ملائم لك منذ البداية بواسطة العلل السابقة والماضية، وثانيا:-أن نصيب الأفراد يقدر من أجل منفعة ذلك الذى يحكم العالم، حيث يكمل هذا من سعادته. ويؤكد على أنه عندما تمزق أى جزء من السلسلة بسخطك على ظروفك، فإنك بهذا تمزق الطبيعة، وتفتت العالم إرباً وكأنه منصاع لقوتك وتحت أمرك (٥٥). ومرقص أوريليوس بهذا الكلام يجعل دور الانسان فى العالم أشبه بدور الممثل فى المسرحية، فالإنسان لديه يمثل الدور المرسوم له فى الدراما الإلهية الكونية، ولا يستطيع أن يتلكأ فيه، وإلا شوه هذه الدراما إلى حد عظيم.

وسيراً على هذا المنوال الجبرى إهتم إبكتيتوس إهتماماً كبيراً فى كتابيه "المقالات" "والمحصول" - بالتميز بين الأشياء التى تكون فى متناول إستطاعتنا الطبيعية وبين تلك التى لا تكون كذلك، ويوصينا كثيراً بضرورة أن نقنع بما خلقه الإله لنا ووضعه فى إستطاعتنا وأنه لا نمد بصرنا إلى تلك الأشياء التى لا تكون كذلك. والشئ الوحيد الذى نملكه فىإستطاعتنا بالفطرة هو إتجاهنا النفسى والعقلى نحو الأشياء سواء بالقبول أو بالعزوف، و كل ما عدا ذلك لا يكون تحت لواء إستطاعتنا، كالجسم والثروة والسلطة. وكثيراً ما يوصينا إبكتيتوس بأن لا نلتفت سوى إلى تلك الأشياء التى خولتها الطبيعة لنا " أن أى شئ لا يكون فى فى نطاق إستطاعتنا - كن على أتم الإستعداد للقول بإن هذا الشئ لا يهمنى" (٥٦). إن حياتنا كانت لدى إبكتيتوس أشبه - كما يقول - بجلوسنا إلى مأدبة الطعام، لا يجب أن نمد نظرنا ولا أيدينا إلا إلى آلوان الطعام التى توضع أمامنا، ويذكرنا بأن نؤدى دورنا على مسرح الحياة على خير وجه - مهما كانت نوعية هذا الدور، وما عليه من وضاعة. "أد دورك بشكل طبيعى لأن هذا هو واجبك، أن تمثل دورك جيداً، تمثل الدور الذى يُطلب منك تمثيله وليس أن تختطف

الدور الذى يخص غيرك" (٥٧) . وينهى إبكتيتوس حديثه بالإبتهال إلى زيوس بأن يهديه الطريق الذى أمر هو أن يسير فيه " أننى على أتم الاستعداد لإتباعك، وإذا لم أختر ذلك فإننى أجعل من نفسى مجرماً.. أما ذلك الذى ينصت طائعاً لنداء الضرورة فإننا نعده حكيماً.(٥٨) وينتهى إبكتيتوس فى كتابه الثانى إلى النتيجة نفسها فيقول فى "المقالات" "الحكيم والسعيد حقاً هو من يدرك أن هناك اباً للجميع يعتنى بكل الأشياء،فيحترمه على أنه أبوه، فيفعل كل ما يفعل ونظره مراع أوامر هذا الأب" ، ويضرب مثالاً على هذا التسليم الأعمى بالقدر بالرواقى بريسكوس هلفيديوس **Priscus helvidius** عندما أرسل إليه الطاغية فسبازيان **Vespasien** يامره بعدم الذهاب إلى مجلس الشيوخ هذا اليوم، وإذا حدث وصمم على الذهاب، فليظل صامتاً لا يتكلم، ولا يعترض على ما يريد هذا الطاغية تمريره من قوانين ظالمة، وعندما رفض هذا الرواقى ذلك التهديد، هدده الملك بالقتل، عندئذ أجابه الرواقى " وهل حدث وأن قلت لك إننى إنسان خالد ؟؟ إنك سوف تؤد دورك وأنا سوف أود دورى، ودورك أن تقتل ودورى أن أموت ببسالة، دورك أن تعاقبنى ودورى أن أخضع بهدوء لذلك (٥٩)".

بل حتى الفصل الذى يعقده إبكتيتوس فى مؤلفه هذا للحديث عن الحرية – وهو الفصل الأول من الكتاب الرابع من المقالات – نجده يدور حول محور القدر هذا، حيث نجده يعرف الحر بانه الذى " لايرغب أو يشتهى أى من هذه الأشياء التى تكون فى غير متناول سلطته كالجسد والجاه والمال"(٦٠). إنه من يربط إرادته بإرادة الإله، بمعنى أنه أينما يكون تكون إرادة الإله هى إرادته(٦١). ووردت نفس الفكرة لدى الرواقيين الأخرين، حيث كان الانسان لديهم لا يصل إلى حريته الخاصة إلا عندما يعبد مباشرة الإله ويتبع بشكل لا تردد فيه العناية الإلهية الضابطة للكل، لأن القانون الذى يشيده لنفسه هو فى الوقت نفسه القانون الخاص بالعالم ككل. ومن ثم يقول الرواقى "نولد خاضعين، ولكن الخضوع لله هو الحرية الكاملة (٦٢)". فقد أوصى زينون البشر من أجل بلوغ سعادتهم أن يوفقوا إرادتهم مع كل شئ فرضته عليهم العناية الإلهية والمجرى العالم لسير العالم من حولهم أن الحرية هى أن أقبل مسروراً كل ما يحدث بوصفه التحقيق الفعلى للخير الذى أدرك آنا نفس أنه الخير الخاص بى أيضاً (٦٣).

فما هى هذه الطبيعة التى يؤمن الرواقيون بأن الحرية تتمثل أتم مـا تتمثـل فى الخضوع لها؟؟ إنها ليست طبيعة الإنسان الذاتية – التى كانت لدى السفسطائيين، بـل كانت لديهم هى طبيعة الكون الكلية وقد كان هذا معناها لدى كروبسيبوس كما روى ديوجين اللآيرتى وكذلك لدى كليانتس(٦٤). فقد كان شعار الرواقيين إذن وعش وفقاً للطبيعة " يعنى ضرورة أن يعيش الناس ويتصرفون بمقتضى قوانين الوجود، صحيـح أن الإنسان لا يملك ولا يقدر حتى على عصيان هذه القوانين لو أراد ذلك، ولكنه ككـائن عاقل هو الوحيد الذى يطيع هذا القانون عن وعى وتعمد كما قلنا. ومن ثم فهى ليست حرية حقيقية بل مجرد مظهر كاذب لها لكى يرضخ الناس لقوانين القدر رضوخاً تاماً عن طيب نفس. فكانت الحرية التى دعى إليها الرواقيون آنفاً مجرد إيهام فحسب للبشـــر بالحرية، أما الحقيقة فالقدر هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة فى كل الأشياء لديهم.

وإستناداً إلى هذا الإيهام السطحى بالحرية قسم الرواقيـون البشـر تقسـيماً متعسفاً إلى طائفتين حكماء وحمقى (٦٥). الطائفة الأولى هم المتمتعون براحة النفـس، إذ يؤمنون بضرورة حكم القانون الإلهى ويسلمون بـه دون إعـتراض ويسـلمون بـإن الأحداث التى تقع لا مناص ولا مهرب من وقوعها فيجب طاعتها وإحتمالهـا بصـبر. وبهذا يزول الخوف وتتحقق الطمأنينه، أما من يندمون حظهم الأغبر ويعترضون علـى حكم القدر فهم الحمقى لأنهم يعرفون أن إعتراضهم هذا لن يغير من المكتوب شيئاً ومع ذلك يعترضون. فالناس إما حكماء وهم قلة قليلة جداً، وإمكا حمقى وهم كثرة. ومـع ذلك فالقدر سار فى طريقه لا يبال. إن الحكيم كما يقول إبكتيتوس هو ذلـك الـذى يخضع عقله لذلك الذى يدبر الكل كما يفعل المواطنون الصالحون لقوانين الإمبراطورية.

إن ترك الحبل على الغارب جنون وخبل، أما الحرية الحقة فهى شئ رائع وجميل – تفقد جمالها لو كانت تتمثل فى عملية الإنطلاق كيفما أتفق، أن كل ما يجب علينـا هـو أن نكيف عقولنا مع ما يوجد، لا أن نحاول تغيير الأشياء وإخضاعـها لسـيطرتنا دون أن تكون كذلك (٦٦).

لقد نظر الرواقيون إلى الحكيم نظرة إكبار بالغة، إذا إعتبروه الوحيد السـعيد سعادة كاملة، أما الأحمق فكان لديهم المثل الأعلى للتعاسة. الأول يمتلك الفضائل كلها، وهو خالى تماماً من كل الحاجات والندم، وصديق حميم للألهة، ولا يمكن أن يفقد فضيلته

على الإطلاق، أما الأحمق فهو التعس والشرير بالمعنى الأتم، ذليل جاهل ليس بإمكانه على الإطلاق أن يفعل شيئاً خيراً، بل كل ما يفعله سيئاً لا محالة [٦٧] . وهي نظرة مغالطة تتجاوز الواقع المشاهد، وتقود إلى مغالطات شنيعة كما سوف نرى.

وإذا كان الحكيم هو الوحيد القادر على منح تصديق عقلي موافق لما يقدره القدر، ومن ثم يكون متمتعاً بالسعادة، فإن التصديق العقلي هو الأساس الذى تقوم عليه الواجبات والمحاسبات الأخلاقية والقضائية فى نظر الرواقيين. إذ لا يرى هؤلاء أدنى تعارض بين إيمانهم بالحتمية الصارمة هذه وبين إيمانهم بالمسئولية الإنسانية عن الأفعال التى يفعلها الانسان عقب تصديق عقلى عليها نابع من داخله. ويؤكدون على أن السلوك يكون خيراً وأخلاقياً عندما يكون إقراراً بالتناغم العضوى السائد للكون كله. ويتمثل الشر فى حجب هذا الإقرار والسخط على ضربات القدر [٦٨]. ويكون نقص التقدير السليم، أو قل الحكم الخاطئ يكون هو سبب هذا الحجب. ومن ثم إعتنق الرواقيون مقولة سقراط "لا أحد يذنب بإرادته، لأن الإرادة الطبيعية المستقيمة لا تذنب، أما من تذنب فمن المؤكد أنها إرادة قد افسدت منذ البداية وأضعفت بواسطة وهن المزاج العقلى. فالشر مصدره الجهل بما هو خير فى الكون، لأن الحكيم لديهم هو من يعرف قوانين الوجود ويلائم شعوره الباطنى معهاى حين يسخط الجاهل عليها، فيضطرب فى سلوكه وحياته ويرتكب الرذيلة. وتضحى المقولة السقراطية بهذا التفسير الرواقى تعنى "إن كل ما هو إرادى هو حكم عقلى" أو بإختصار "الفضيلة علم" [٦٩] . الأمر الذى دفع البعض إلى وصف الرواقيين بإنهم أخلاقيون مثاليون جوانيون يعتبرون الخير هو الإلتزام وعقد النية وإنشراح الصدر بما يقضى به الواجب والحرية. لقد كانت لديهم حرية جوانية تتمثل فى قدرة الإنسان على الحكم بالقبول أو بالرفض أو التوقف عن إصدار الحكم على ما يوقعه القدر بساحته [٧٠].

لكن لئن كان الرواقيون قد جعلوا العقل القوة العليا فى الحياة الإنسانية، فهو الذى يدبر حياتنا، فإنهم مع ذلك لم ينكروا وجود الإنفعالات والشهوات داخل الذات الإنسانية. فسيكولوجيا بوزيدون تسلم بوجود صراع بين أجزاء النفس. فالعقل يتصارع مع العواطف، وقد تنتصر الشهوات عليه كما يحدث فى حالات التأوه والأنين والإرتعاش [٧١] .غير أن الرواقيين خاصة من الجيل الأول لم ينظروا إلى العواطف

والإنفعالات على أنها شئ مستقل عن العقل، وإنما تكون لديهم غير عقلية بمعنى، أنهـــا تكون الصورة الممسوخة لطبيعتنا العقلية (٧٢) . فلم يفسروا الخطأ من ثم على أنه مـــن تأثير جزء غيرعقلانى داخلنا على الجزء العقلانى، بل هو فشل الإنســـان فى أن يكـــون مخلصاً مع طبيعته الحقة، أو كتمرد الموجود العاقل بوصفه كذلك على عقله (٧٣) . وبهذا يقـــول الرواقيون بأخلاق وسيكولوجيا آحادية الجانب تشبـــه الأخـــلاق الســـقراطية العقلية بشدة تلك التى تنظر إلى الانسان ككائن عقلانى فحسب (٧٤).

لذا طالب الرواقيون بضرورة أن نسقط الشهوات والإنفعالات مـــن حياتنـــا إسقاطاً تاماً، أو على الأقل جعلها أشياء محايدة لا تثير أى رد فعل نحوها لدينا. وأعتـــبر الرواقيون الحياة بجملتها حرباً ضد الإنفعالات. إذ لا يجب أن نستجيب إلى نداء الشهوة " إذ كونك تتأفف من أى شئ يحدث لك هو تمرد ضد الطبيعة التى خلقتك، إن الشهوة رد فعل غير متناغم للأشياء الخارجية، أنها إقرار فوضى، ومن ثم فهى شر عميـــم، أمـــا العقل فهو إتفاق تام مع الكون، وعندما يحدث وتكون إنطباعاتنا وردود أفعالنا مواجهة إلى شئ غريب عن الطبيعة، فإننا فى هذه الحالة نسير بالشهوة وهنا مكمن الخطـــأ، لأن الشهوة خطأ فى التقدير والحكم، ومن واجب الإنسان كمخلوق عاقل أن يتناغم مـــع الطبيعة(٧٥)". كما أنكر زينون وكذلك كريسيبوس أن يكون الفعل الإنســـانى صـــادراً نتيجة صراع نفسى يعتمل داخل الذات البشرية (٧٦). وإنما يكون الإنســـان فى حالـــة سوية عندما لا يوجد تعارض فيه بين العقل وبين العواطف – والتى هى حالات عقليـــة، أما أعمال الطيش والخطأ فهى أمراض وإضطرابات فى الشخصية، ومن ثم نظر العديـــد من الرواقيين إلى مدرستهم على أنها نوع من المستشفى للعلاج من هذه الأمراض(٧٧).

لذا يجب على الإنسان فى نظر الرواقيين أن لا يستسلم فى فعله إلا لسلطان العقـــل وحده والذى هو فى الوقت نفسه سلطان العقل الإلهى، لذا وصف إيكتيتوس العقل الـــذى يوجه الإنسان فى فعله بالذات الجوهرية للإنسان(٧٨). ηγε μονικον قاصداً بها ما هـــو إرادى وعقلانى فى وقت واحد، مما يعنى أنها تجمع بين الإختيار وبين الذات المختارة نفســـها. أنها أشبه ما تكون بما نسميه اليوم نحن "الذات" (٧٩). لذا فإن الحكيم عندما يختـــار، يكـــون إختياره لدى الرواقيين، فعل الإنسان وفى الوقت نفسه الإنسان نفسه. وإختيارات الإنســـان بهذا تشيد شخصية، وبهذا الشكل تكون هذه الذات الجوهرية قابلة لكل من السلوك العقلانى

بالسلوك غير العقلاني. إنها تحتوى على كل من إنطباعاتنا وتصديقاتنا ونوازعنا وعقلنا. إنها مجمل الأنشطة السيكولوجية التي يقوم بها الفرد، وعلى الإنسان أن يتحرر من الإضطرابات والتوتر الداخلي بين مكونات هذه الذات الجوهرية، فيقاوم الشهوات. ويتحرر من سلطتها ويتبع هدى عقله، فيفوز بحالة الهدوء النفسي (الأباثيا) التي يجب على الإنسان لكي يفوز بها -كشرط أولى كما يقول تسيلر-أن يتبع الأراء الصائبة حول ما يكون واجباً علينا فعله وما لا يجب علينا فعله[٨٠].

لكن أليس للعقل هفوات ؟؟ هل العقل حقاً يريد دائماً الخير ؟؟ ألا يمكن أن ينحرف العقل عن الصواب ؟؟ تأتى إجابة الرواقيين بالنفى هنا، إذ لا يمكن للعقل فى رأيهم أن يريد شيئاً غير الخير على الإطلاق، لأن النوازع البشرية بوصفها كذلك تتجه نحو الخير بالفطرة أما الذى يحولها عن ذلك ويجعلها تتجه إلى الشر فهى التأثيرات الأتية من الخارج، وهذا هو السبب فى أن فهم نظام الطبيعة يساعدنا على أن يكون لدينا النوع السليم من الرغبات [٨١]. وقد جعلت هذه النظرة الشمولية إلى العقل الإنسانى (على أنه يشمل العقل والإرادة معاً) جعلت أهل الرواق يعتبروه موطن خير الإنسان. كما جعلتهم يقولون إن شخصية الإنسان تُشكل بواسطة إختياراته السابقة هذه. وجعلتهم ينظرون إلى الشرور على أنها جميعاً متساوية. إنها كما وصفها كريسيبوس " أحكاماً خاطئة للشخصية من الممكن أن تستأصل بواسطة توقيع الألم"[٨٢]. وأخيراً جعلتهم يؤمنون بانه من المستحيل أن يفقد الحكيم حكمته طالماً إمتلكها حقاً، ولو مره واحدة، واضحى حكيماً لأن إختياراته تكون دائماً خيرة تماماً . فهو لا يقرر بعد تروى طويل أن لا يسرق، بل هو لا يسرق بالفعل أصلاً، لأنه إختار أن يكون حكيماً من قبل[٨٣].

غير أن تمسك الرواقيين بالقدر لم يجعلهم يرفضون الآراء التقليدية حول مسئولية الإنسان عن أفعاله. حيث وفقوا بين الجبر وبين المسئولية الإنسانية بإفتراض أن القرار المسئول بالفعل هو نفسه عنصر جوهرى فى النسق الحتمى للقدر. فهذا الأخير يدبر الأشياء التى وقعت والتى سوف تقع بما فى ذلك القوة الفاعلية المنطلقة للأشياء التى تقع بإختيارها ونشاطها. إن العالم الذى نعيش بيه هو أفضل العوالم الممكنه، وأنت ايها الإنسان فيه لكى تنجز دورك المخصص لك، والإعتراف بهزائمك جزء من تنظيم عظيم

يمثل لذلك مصدراً من مصادر الإرتياح والخيرية الأخلاقية، أما وقوفك فى وجه القـــدر والعناية الإلهية فهذا ما يجعلك شريراً من الناحية الأخلاقية [٨٤] . فلم يكن القدر لـــدى الرواقيين سارياً فى الكون كله بدون إعاقة بل كان أيضا مســـتغلاً للطبيعـــة الغريزيـــة للحيوانات (بما فيها البشر) ومسبباً للحافز المحرك فيها وهذا ما يوجزه المؤرخ آيتيـــوس Aetius بقوله "القدر هو نماذج منظم للعلل، وتوجد فى هذا النماذج العلـــة المحركـــة الكامنة داخلنا، إنها جزء منه، ومجسده للقدر، ومن ثم ينفذ القدر عبر القرارات المتروية للبشر نفسها [٨٥].

كان إختيار الإنسان لفعل دون غيره ومسئوليته عن هذا الإختيار وعتابه عليه كان شيئاً قائماً داخل بناء القدر نفسه، ومن ثم فلا تناقض بين الإيمان بالقدر وبين عـــزو المسئولية الأخلاقية إلى البشر فى رأى الرواقيين ، وهذا ما تجسده قصة زينون الرواقى مع عبده الذى كان يؤدبه على إرتكابه لجريمة السرقة: أن صاح العبد "لقد قُدر علـــي أن أسرق فلماذا تعاقبنى ؟؟ فاجابه زينون " وأنا أيضاً قد قُدر علي أن أعاقبك [٨٦] . لقـــد نظر الرواقيون إلى التصديق العقلى الذى يجريه الإنسان على الأشياء – على أنه علـــة مساعدة إلى جانب العلل الكاملة الأخرى، ولهذا السبب يكون الإنسان مســئولاً عـــن فعله، لأنه يساهم بشكل ما فى تحديد وتعيين الفعل [٨٧] . والفارق واضـــح هنـــا بـــين الرواقيين وبين أرسطو فبينما يكون الإختيار بأكمله متروكاً لتقرير الإنسان فى تصـــور أرسطو، فهو الذى يقرر أن يفعل أو لا يفعل، وهو نقطة البدء الأساسية فى الحالتين، نجد أن الرواقيين ينظرون إلى الإختيار على أنه فعل يقوم به الانسان صحيح، ذلك ولكـــن الفعـــل الذى سوف يختاره هذا يكون فى الوقت نفسه مقدراً عليه مـــن قبـــل دون أن يدرى بذلك. فيظن الإنسان فى نفسه أنه قد إختاره بمحض حريته، والأمر فى الحقيقـــة محتم عليه. فكل شئ يحدث بواسطة القوة الخاصة بالقدر المؤدية لعملها من خلال طبيعة وعقل الإنسان. فلم يكن التصديق العقلى المختار لديهم إذن سوى وسيلة من الوسائل التى يستعملها القدر فى تنفيذ حكمه المقرر سلفاً [٨٨]. ومن ثم فلم تكن لديهم حريـــة إختيار إنسانية حقيقية للأفعال.

لنكمل مسيرتنا مع تصور الرواقيين للقدر – فنطرح عليهم السؤال التـــالى:- لئن جارينا زعمكم بإن الانسان مسئول عن إختيار منح تصديقه العقلى أو حجبه عـــن

فعل معين مقدر عليه سلفاً وأن هذا الإختيار نابع من شخصيته وميوله – فإلى أى حـــد يكون الإنسان مسئولاً فى نظر الرواقيين عن بناء شخصيته هذه ؟؟ ليس من المدهش فى ضوء ما سبق أن تأتى إجابة الرواقيين على هذا بإن الشخصية الانسانية من تشكيل وبناء العوامل الخارجية الطبيعية، وليس من بناء الإنسان نفسه، وهذا ما نستشفه من روايات فلوطرخس فى هذا العدد. والتى منها قوله " إن نوازع وإتجاهات العقل قـــد شكلـــت لديهم منذ الأزل بواسطة الطبيعة بشكل مفيد للبعض وضار بالبعض الآخر، ولا يمكـــن أن تُعدل بواسطة الأعمال الخيرة، بل تسير وفقاً للترابط الحتمى بين الأشيـــاء، لذلـــك تكون الشخصيات الخيرة ناجحة دائماً، وسوف لن يكون بوسع الشخصيات السيئة أن تتحرر من النواقص أبداً. ويؤكد على نفس الأمر فى نص ثانى يقول "ليـــس فى وســـع البشر أن يتوقفوا من أن يكونوا على نوعية البشر التى يكونـــون عليـــها " ممـــا دفـــع فلوطرخس نفسه إلى مهاجمة الرواقيين فى ذلك، لأن قولهم بإن الشخصية نتاج العوامـــل الطبيـــعية يُعتبر ترخيصاً – فى رأيه – للناس بالرذيلة، طالما يدرجها الرواقيون تحت حماية الضرورة وزيوس بهذا الشكل. وطالما أن الطبيعة العامة لديهم تمتد لتشكل كل الأشياء، وإن كل ما يقع فى أى جانب من الكون – يقع بما يتفق مع هـــذه الطبيعـــة وقـــانون القدر(٨٩).

ليس من الغريب أن يصرح الرواقيون بإن الشخصية من بناء العوامل الطبيعية، فهذا ما يتفق بشدة مع إيمانهم الشديد بالقدر وسيطرته، ولكن المدهش حقاً أن تراهـــم يقولون فى فلسفتهم "بالممكن" فنرى الرواقى كليانتس يدافع عن وجـــود "الممكـــن" فى الكون بإنكار المقدمة القائلة "إن ما يكون ماضياً وصادقاً يكون ضرورياً " إذ كون (أ) مفترضاً بشكل مسبق أنه صادق لا يعنى حتماً حدوثه لا محالة فى المستقبل، فقـــد يـــأت المستقبل ولا يحدث (أ) هذا (٩٠)

إذ يلزم لحدوثه أن يكون ملائماً للوضع القائم، وأن لا توجد معوقات خارجية قد تحول دون هذا الحدوث. وأكد على هذا المعنى بعض الرواقيين الآخرين – كما روى ذلك بوئتيوس **Boethius** والإسكندر الأفروديسى وسمبليقوس ومؤلف رســـالة "فى القدر" المنحولة لفلوطرخس(٩١) فذكر الإسكندر الأفروديسى أن الرواقيين قالوا بالممكن إستناداً إلى أن القضية التى تتحدث عن المستقبل لا تكون قضية ضروريـــة ولا صادقـــة

صدقاً دائماً، فلا يمكن أن تكون القضية القائلة "سوف تكون هناك معركة بحرية غــداً" صادقة وذلك لأن هذه المعرفة بزمنها المستقبلى لا يمكن أن تظــل صادقــة والمعركــة المقصودة لم يات وقتها بعد [٩٢].

لكن سرعان ما تزول دهشتنا من ذلك عندما نعرف أن الرواقيين قد وفقوا بين قولهم هذا بالممكن وبين إيمانهم العام بالقدر الصارم توفيقاً قضى أصلاً على هذا الممكن. " إذ لم يكن الممكن لديهم حدوثاً موضوعياً حقاً فى عالم لاحتمى، بل كان مقولة ذاتيــة تستند إلى جهل الإنسان بالمستقبل، ولا وجود له عند من يستطيع معرفة الإرتباط العلي بأسره بين الأحداث كالمنجمين مثلاً"[٩٣] . وقد روى الإسكندر الأفروديسى شيئاً مــن هذه التســوية لدى الرواقيين فى كتابه "القدر" ووصفه "بالممكن العرضى" دون أن يحدد من قاله من الرواقيين على وجه الدقة، إذ يذكر أن الرواقيين قد قالوا مع أرسطو بوجود *الممكنات إستاداً إلى أننا نجهل فى الغالب العوامل التى يحدث فى المستقبل أن تحول بــين* حدوث الأشياء التى تفشل فى الحدوث كما توقعناها. أن نقص معرفتنا وجــهلنا عــن إدراك حدوث هذا القدر هو "الممكن" [٩٤] . وتسير كل محاولات الرواقيين الآخريــن لإدخال القول بالممكن فى نفس هذا الإتجاه الجبرى الصارم إذ روى ديوجين ألللآيرتــى: أن الممكن لدى زينون الرواقى هو الشئ الصائب الذى لا يوجد أى شئ فى الظــروف والملابسات الخارجية يمنعه من أن يكون صائباً، فما لا يكون موجوداً يكون محتملاً. فمن الممكــن لهذه الدره ان تُكسر حتى ولو لم تصر كذلك على الإطلاق [٩٥]" . وهــو فى هذا لا يقيم أى تعارض بين القدر وبين الممكن، فكلاهما يعملان جنبــاً إلى جنــب، لأن الممكن بهذا الشكل داخل نسيج القدر نفسه، فالقضايا التى تتحدث عــن المســتقبل لا تكون بذلك ضرورية ولا صادقة دائماً. وقد ذهب بوئيتوس الرواقى **Boethius** إلى أن الحتمية المطلقة متفقة مع التلقائية الإنسانية. فلو إننا قنعنا – لكى نكون إحراراً – بأن لا نكون أكثر من مصدر داخلى فحسب للقرارات الإرادية، فلن تكون هناك ثمــة أهميــة كبيرة فى أن تكون هذه القرارات محددة بواسطة القدر بشكل مسبق تحديــداً صارمــاً بوصفه حادثة خارجية، فهذه القرارات من حيث أنها من صنعنا فهى قراراتنا، ونحن من ثم أحرار فى إتخاذها [٩٦].

ليقل الرواقيون بالممكن ما شاء لهم أن يقولوا، إلا أننا نرى أن موقفهم الحقيقى العام لا يسمح بالقول بالممكن باى حال من الأحوال. فلم تكن تسويتهم بين القدر وبين الممكن تسوية ناجحة باى حال فالقول بالممكن يقضى حتماً على القول بالقدر والعكس صحيح تماماً. كما أن مجرد الإحساس المعرفى بالممكن لا يساعد، ولن يساعد أبداً على حل المشكلات الأخلاقية التى قم الرواقيين فى نسقهم. إذ لو كان كل الإشكال هو كيف يمكن أن يكون المدح والذم مناسبين فلن يكون مساعداً القول بإنه هناك إحساس معرفى فيه يشعر المرء بإن لديه إحتمالية التصرف بشكل مغاير للشكل الذى يتصرف عليه حالياً (٩٧). لن يصلح هذا أساساً لقيام المسئولية الأخلاقية إذ لا يزال قدر الإنسان قائماً فوق رأسه لا يمكن للإنسان التهرب منه فى حين ان الحرية الحقة هى التى تأبى أن تصاع للقدر، وتعمل دائماً على التعبير عن ذات الإنسان الجوهرية.

ننتهى من كل ما سبق إلى أن الكون لدى الرواقيين محكوم بقانون القدر *الصارم الذى لا يسمح بأى إستثناء*. إذ لابد وأن تكون إختيارات الإنسان فى الحياة إختياراً لما هو ضرورى، فالإله قد وهبنا – كما قال كريسيبوس – القدرة على الإختيار لما يكون طبيعياً (٩٨) . وغاية الإنسان فى الحياة فعل كل شئ ممكن للوصول إلى ما يكون مقرراً بواسطة القدر له. ان الحكيم الرواقى الذى يعيش فى كون تحكمه تحديدات صارمة لا يستطيع أن يجد حريته إلا فى القبول الإرادى للنظام الكونى. ولكن يصدمنا هنا نص غامض ورد فى ترنيمة كليانتس يقول فيه " لا يقع أى فعل بدونك أنت يا إلهى لا فى الأرض ولا فى السماء. اللهم إلا صنائع الأشرار بسبب غباءهم " فهل نفهم منه أن كليانتس يستثنى أفعال البشر الأشرار فلا يدرجها أسفل حكم القدر ؟؟ وهل الأشرار لديه أحراراً من التسلسل العلي للقدر بطريقة لا يكون عليها الأخيار ؟؟

يتماشى نص ترنيمة كليانتس فى مجمله مع الموقف الحتمى الرواقى العام فى الواقع. إذ معنى هذا النص يتفق مع الحتمية بشكل واضح كما يقول البعض، لأنه نص لا يشير إلى مسألة الحرية فى الفعل بل إلى القيم المعيارية، ففعل الشرير يتعارض مع العقل السديد الذى هو "زيوس" وليس يقع من وراء حكم زيوس نفسه. فلا يسلك الشرير بشكل أكثر حرية إذن عن الإنسان الخير، بل يتصرف بشكل منفصل عن زيوس – بدون إتباع عقل معيارى قويم. إنه كما قال كريسيبوس " أدار ظهره للعقل تماماً(٩٩) .

يؤيد هذا المعنى الذى نراه الآصوب ما جاء فى الترنيمة بعد ذلك حيث يقول كليانتس بعد هذا النص "ولكن لك من الحذق ما تصلح به المعوج، وتنظم المضطــرب، وتجعــل الأشياء البغيضة أشياء محبوبة، وهكذا نظمت الأشياء كلها، فجعلتها واحــــدة خيرهــا وشرها، طهر نفوسنا من الحماقة، أهدنى يا الله وأنت يا قدرى إلى المكان الوحيد الـــذى تريدنى أن أشغله وسأتبع هديكما مسروراً (١٠٠).

وعلى عكس موقف سقراط الحتمى اللاهوتى المتناقض، الذى بينما يقول بحكم القدر يؤكد فى الوقت نفسه على وجود الحساب الآخروى، نجد الرواقيين فى حتميتــهم اللآهوتية ينكرون بشدة وجود حياة أخروية، ويرفضون القول بخلود النفس. فــالنفوس جميعاً تفنى لديهم فى النار الكونية عند الحريق الكونى الشامل (١٠١) . والرواقيون فى هذا الإنكار على أتساق شديد مع موقفهم الجبرى. فلا وجود للحساب الأخروى طالمــا أن كل فعل يفعله الإنسان مقدر عليه سلفاً فعله. ويجعل هذا الإيمان العميق بحكــم القــدر الرواقيين يرفضون النظر إلى الانتحار على أنه فعل حر من غير منازع، صحيح أن زينون وكليانتس وأنتيبتر **Antipater** الرواقيين قد أنهوا حياتهم بالإنتحار (١٠٢) إلا أن مفهوم الإنتحــار لم يبرز لدى الرواقيين بوصفه فعلاً حراً. إذ نظروا إليه على أنه هروب لا يليق بالحكيم، أو على الأقل اعتبروه فعلاً محايداً لا هو بالخير ولا هو بالشرير.

إن ما تقدمه الرواقية كمثل أعلى هو حياة إستسلامية سلبية تخلو مــــن كـــل فاعلية وحرارة، إنها توصينا باللامبالاه، وبتقبل صعاب الحياة، والزهد فى متاعها، وعدم التأثر بما يدور حولنا من أشياء خارجية. أنظر إلى ابكتيتوس يقول فى روح إستسلامية"لن أنسى أبداً الهداية التى لقيتها منك. أنظر كيف استعمل مشاعرى، هل حدث ووجــهت لك اللوم ولو مرة واحدة ؟؟ هل حدث ولم أرض بأى شئ يحدث وتمنيت أن يكون على خلاف ذلك ؟؟ هل سعيت مرة إلى خرق العلاقات القائمة فى الأشياء ؟؟ إن كل الأشياء التى تقــدرها أنت علي أقبلها وأفعلها مغتبطاً، وأكون مغتبطاً كذلك عندما تســـتردها منى وتضعها فى الموضع الذى تختاره بعد ذلك. فكل الأشياء طوع يمينك، وأنت الــذى وهبتنى إياها (١٠٣)" ونلمس هذه الروح نفسها لدى الرواقى بوزيدون الذى عانى بشدة من مرض عضال فى نهاية حياته، وقال للمرض عندما إشتد عليه ألمــه " رويــدك أيــها المرض، افعل كل ما تشاء، ومهما فعلت فلن تستطيع أن تجعلنى أكرهك؟ وهو بهذا يتحد

مع الطبيعة التى تدخل فى ذاته الهوية مع العلة الكونية التى جعلت ألمه حتمياً (١٠٤)" . ولا شك أن هذا إنعكاس لواقع الرواقيين القاسى وإضطراباته العنيفة وإستبداد أباطرته.

هكذا إصطبغت الرواقية بصبغة الكآبة الحزينة، حيث توصى الإنسان بعدم المكابرة فيطلب من الأشياء أن تقع كما يختار، بل يجب أن يقنع بأن يختارها كما تقع، ومن ثم يمكن إجمال الرواقية فى شعار إبكتيتوس "إحتمل وتزهد" أى "الصبر على ما فاتنا والزهد فى الأشياء التى تخرج عن مقدورنا" أو قل "الصبر عن الأشياء والصبر عليها"(١٠٥). وكانت هذه النظرة الإستسلامية هى السبب فى نظرة الرواقيين المسلمة بالرق ومشروعيته. فرغم أن الجنس البشرى لدى الراقيين أخوه واحدة، فإنهم لم يجدوا غضاضة فى القول بالعبودية، وإعتبارها أمراً ضرورياً، إن الخضوع للقدر وقبول الواقع بسلبية مطلقة، ترتب عليه إعتبار الرق نظاماً طبيعياً، أكثر مما ترتب عليه الثورة على هذا العرف لديهم(١٠٦).

نأتى الآن إلى المشكلة الأخيرة فى هذا الفصل، وهى مترتبة على كل ما سبق، ألا وهى مشكلة الشر فى العالم. فإذا كان الكون كله وحدة واحدة يحكمها قانون إلهى خير، ولا وجود للمصادفة ـ فمن أين جاء الشر فى العالم إذن، ما كان ممكناً أن يقول الرواقيون بإن الشر أمر مقرر فى قانون القدر، وإلا لكانوا قد نسبوا إلى الإله الخير فعل الشر وهذا محال – إذن كيف وفق الرواقيون بين إيمانهم بالقدر الشامل الخير وبين واقعة وجود الشر فى العالم ؟؟

٤- مشكلة الشر لدى الرواقيين:

رغم ما فى وجود الشر فى العالم من تهديد للموقف الرواقى الجبرى، المؤمن بوجود عناية إلهية شاملة، فإن الرواقيين لم يهتموا بمواجهة هذه المشكلة ومحاولة التغلب عليها، وظلت مشكلة التوفيق بين الضعف الأخلاقى وبين الحتمية اللاهوتية معضلة بالغة الإستعصاء والكآبة.

لنبدأ بالنظر إلى الشر الطبيعى الكونى – من كوارث وزلازل وبراكين وآعاصير، نجد أن الرواقيين فى ظل إيمانهم باللآهوت الطبيعى – يؤكدون على أن العالم كله جمال وبهاء ونقاء، وأنه يستمد جماله من جمال وجلال العلة الإلهية التى نظمته، ومن

ثم آمن الرواقيون بعدم وجود الشرور فى بناء العالم فى حقيقة الأمر، وما يبدو لنا على أنه شرور هو فى الحقيقة أمر خير ومفيد فى البناء العام الكلى للعالم، وما يكون شـــراً مـــن المنظور الفردى الجزئى هو فى الحقيقة ضرورياً للخير وللبناء العام الكلى. فالإلـــه خـــير وكامل بشكل مطلق، ومن التناقض الاعتقاد ليس فحسب أن الله مختـــار أو أن فعلـــه مترتب عليه الشر، بل وأيضاً الإعتقاد فى أنه قادر على أن يختار أو حتى يسمح بوجـــود الشر، فهذا العالم هو أفضل العوالم الممكنه وهو الوحيد المتاح، ولا شئ كان من الممكن أن يحدث غير الذى يحدث فعلاً (١٠٧). إن ما نعتبره شراً هو دور فى الواقع نلعبه فى خطة أوسع وأكبر تكون خيرة، ولن نفهم أن المعاناة الفردية تخدم غرضاً خيراً إلا عندما نرى الصورة فى جملتها (١٠٨). وهى فكرة رددها الإمام الغزالى فى عالمنا الإسلامى، والقديس أوغسطين وبسكال وليبنتز فى العالم لغربى فيما بعد.

إن مثل الكون فى مجمله كمثل مسرحية درامية، إذ أخذت بعض فقراها علـــى حده مستقلة عن سائرها بدت سخيفة، فى حين أها لازمة وضرورية للرواية فى جملتـــها. وهذا ما يذكرنا به مرقص أوريليوس " تذكر أن كل الأشياء تصدر من النفس الكونية، وأن كل ما يبدو سيئاً فى الطبيعة يكون النتيجة المترتبة على شئ جميل ونبيل، فلا تفترض من ثم أن الآلهة عديمة الأهمية أو غير جديرة بعبادتك" (١٠٩). وقـــال بنفـــس العقيـــدة بوزيدون فى رده على الألم كما رأينا. كما أن الرواقية فى مجملها قد نظرت إلى الألم على أنه شئ محايد، أو ليس شراً أبداً(١١٠). يقول ابكتيتوس معبراً " أكان يجب أن تكســـر ساقى ؟؟ يا تعس: أعتقد أن هذا كان بسبب، أمن أجل ساق أمرئ فقير تجد عيباً فى هذا العالم ؟؟ ألا تريد أن تضحى طائعاً بها من أجل الكل الأكبر.. إنه إذا ما وجدت لـــدى أمرئ خير معرفة مسبقة لما سوف يحدث، فإنه سوف يتقبل ويستسلم لما يصيبه من مرض وموت طالما أنه يعرف أن هذه الأشياء تُقدر عليه وفقاً للتنظيم العام وأن الكل أسمى من الجزء (١١١). وراح مرقص أوريليوس من جراء ذلك يؤكد على أنه ليس ثمة تعارض بين صالح الفرد وصالح الكون، لأن قانون الخير فى الحالتين واحد، وإذا لحق الشر بـــالرجل الطيب فإن هذا لا يكون إلا إلى أجل قصير، وليس فى واقع الأمر شراً، ولو أننا إستطعنا أن نفهم الأمر كله لرأينا ما وراءه من خير مهما يظهر فى أجزاءه من شر، فالحرب مثلاً تصحيح مفيد للإزدحام السكانى (١١٢).

لم ينظر الرواقيون إلى الشر الكونى نفس النظرة التى نظر إليه بهـــا أفلاطـــون وافلوطين، أى على أنه نابع من مقاومة المادة الناقصة بطبيعتها وعنادها – لنظام العقـــل الإلهى. وإنما ليس هناك وجود للشر أصلاً لديهم، وكل ما يحدث من أفعال ضرورى من أجل خير وصالح الكل. أما لو سلموا بوجوده – لكان هذا فى رأيهم قدحاً فى الكمـــال والخير الإلهى الذى نظم هذا الكون، إنه ليس سوى وصفاً بشرياً لأحـــداث ضروريـــة لتحقيق الخير العام.

أما الشر الأخلاقى فموقف الرواقيين مختلف نحوه فهم لا ينكـــرون وجـــوده، ولكنهم يبرءون الإله من تبعته، وينسبونه برمته إلى الإرادة البشرية (١١٣). وهذا ما يفعله كليانتس – كما رأينا – فى ترنيمته إلى زيوس الشهيرة (١١٤) . إن هذا الشر الأخلاقـــى راجع إلى الفشل الإنسانى فى التصرف وفقاً للعقل السديد **Orthos Logos** الذى هو الخيرية الأخلاقية، والناموس الطبيعى الذى يحدد ما ينبغى وما لا ينبغى فعلـــه، والفعـــل الخير هو ما يتفق معه، أما الإنسان الشرير فهو ما يخالف هذا الآمد العقلى(١١٥). لذلك جعل الرواقيون الشر الأخلاقى موضوعاً لحكم خاطئ، فيه تمنح التصديق العقلى لقضايا كاذبة، مثل "الألم شر" فهى كاذبة ولكن تبدو للمرء أنها صحيحة، فيصدق عقلياً عليها، ما يترتب عليه أن يحدث هذا التصديق فى نفسه أمراً داخلياً بتحاشى هذا الألم فيرتكب الإنسان الحماقة والفعل الشرير (١١٦). وما ينبغى على الإنسان فعله فى ظل كل هـــذا هو الإختيار الصحيح والإستعمال الصحيح لمظاهر الأشياء، فإذا ما أخطأ الانسان فـــإن هذا لا يكون بإرادته وإنما نتيجة لجهله بطبيعة الأشياء وحكمه الخاطئ عليها على حـــد قول إبكتيتوس (١١٧) . وسار كليانتس فى نفس الاتجاه فقال فى ترنيمتة " غير أن الأشرار الذين يخرجـــون على قانونك ضعفاء، فرغم أنهم يرغبون فى إمتلاك ما يكـــون خـــيراً، فإنهم لا يرون ولا يسمعون القانون العام للإله، ولو أمكن لهم أن يتبعوه بوعـــى وفـــهم كامل – لكان من الممكن لهم الفـــوز بحيـــاة خـــيرة، ولكنـــهم يذهبـــون عبثـــاً وراء مصلحتهم(١١٨). كما قال بوزيدون بنفس الرأى، وإن كان قد أقامـــه علـــى أســـاس مختلف، حيث أقامه على التقسيم الثلاثى للنفس، الذى آمن به هو شخصياً فحسب من دون الرواقيين الآخرين. حيث صرح بإن الإنسان هو مصدر الشر الأخلاقـــى نتيجـــة لسيادة واحد من أجزء النفس القاصر على الانسان ككل.. ولما كان هذا الجـــزء مـــن

النفس ذاتها، فلا يمكن أن يستأصل وكل ما يمكن فعله هو التحكم فيه وتقييده فحسب(١١٩). أن موقف الانسان نحو الظروف المحيطة به أنه علة فعله الخير أو الشرير، فليس الشر شيئاً فطرياً فى النفس الإنسانية، بل نابع من المحيط الإجتماعى، وما يوحى به من أحكام خاطئة ومعتقدات باطلة، وبإمكان الانسان أن يتفاداه لو إستفتى عقله فحسب واستجاب لحكمه (١٢٠). وقد لاحظ الرواقيون أن الحكم السقيم هذا- والذى هو منبع الشر الأخلاقى - يخلو من أثار الإستقلال العقلى، إذ يُسير المرء فيه بواسطة علة أخرى غير العقل السديد، يُسير بواسطة أحكام وجدانية وتأثيرات خارجية عليه، ومن ثم عرفوا الحرية بإنها القابلية للفعل المستقل، وساووا بين الشر وبين العبودية (١٢١). فهل هذا التناقض ممكناً. كيف يمكن لموجود طبيعته العقل كما قال الرواقيون من قبل أن يتصرف بشكل غير عقلانى ويفعل الشر ؟؟

لم ير الرواقيون تناقضاً هنا. إذ السلوك البشرى لديهم - سواء أكان خيراً أو شريراً - هو النتيجة المترتبة على أفعال التقدير والتعقل. ودائماً ما نطلب الخير ولكن قد يحدث أن نُضلل بالشهوات التى هى نتيجة مترتبة على تقديرات عقلية خاطئة. فتندرج تحت فكرة الخير نفسها أشياء لا تكون خيرة أصلاً ومن ثم فلا ندرك بوضوح ما نعنيه عندما نقول عن شئ أنه خير، أو أننا لا ندرك فى الواقع إدراكاً واضحاً ما يكون الشئ المعنى بالكلام، ومن ثم نفترض أن له طابعاً لا يكون له. والسبب فى هذا الفشل هو أننا لا نبذل الجهد اللازم فى التفكير والتمعن الذى يكون ضرورياً لجعل فكرة الخير واضحة لدينا، فالأمر فى الحالتين عملية عقلية أصلاً(١٢٢).

هذا هو موقف الرواقيين من مشكلة الحرية، وقد جاء الآن دور التساؤل عما إذا كانت عملية عزو التصديق العقلى إلى البشر عملية كافية لإنقاذ الحرية الانسانية من براثين الحتميه اللاهوتية الصارمة كما ظن هؤلاء أم لا ؟؟ وهل نجح أهل الرواق فى حل مشكلة وجود الشر فى العالم بعزوة إلى سوء الحكم البشرى ؟؟ وهل للمسئولية الأخلاقية وجود فى عالم الرواقيين الحتمى ؟؟

لنبدأ بإجابة السؤال الثانى، وأخشى أن تكون بالسلب، فلم يكن حل الرواقيين لمشكلة الشر حلاً مقنعاً، إنه حل عابث على حد وصف البعض له. إذ لو كانت الرذيلة حقا كما زعموا، وأن الحكيم الحق شئ نادر فى عالمنا، ألا يكون النظام الإلهى نفسه فى

هذه الحال نظاماً فاشلاً ؟؟ وأليس من التبصر أن نعفى القدر والعناية من جزء من مسئوليتها الأخلاقية وذلك بالإعتراف بحرية الإرادة لدى البشر فى فعل الخير أو الشر ؟؟ ألا يجرد الإله – فى هذا الحل الرواقى – من أى غاية أخلاقية، ولا يعد له من مهام سوى إنتاج أجناس أخرى للحريق الكونى القادم (١٢٣)؟؟ ان الرواقيين بهذا الحل قد جعلوا الإله جاهلاً بشئ معين فى عالمنا – جاهلاً باعمال الشر، وأن هناك قدراً من الضرورة مختلطاً بالحكم القائم فى الكون – ليس الإله قادراً على محوه، ومن ثم فلا يكون القدر كله مشمولاً إذن بالعناية الإلهية. وبهذا يتضارب الرواقيون مع مفهومهم العام عن القدر. فبينما يؤكدون على شموليته للكون كله يجعلون فى الوقت نفسه أفعال الأشرار تقع بدون علم الإله وإرادته، زد على ذلك أن الحل الرواقى نفسه غير مقبول. فأشكال المعاناة الظالمة التى يتعرض لها الأخيار أنفسهم تتعارض مع العناية الإلهية، وحتى على إفتراض أن هذه الأشكال محايدة للرجل الحكيم فإن هذا لا يجعل تسببك فى حدوث ألم لى أمراً محايداً. إنه لما كانت العناية تكفل كل شئ – فلن يكون الإله بمنائ من ثم من اللوم حتى لو إفترضنا أن هذه الاشياء محايدة لمن يعانى منها(١٢٤). وحتى على فرض أن الإله قد يكون بمنائ من اللوم فكيف تنحرف الفطرة البشرية التى هى بالطبيعة فطرة خيرة نحو الشر؟؟(١٢٥) إن هذا لدوّر منطقى. كيف يمكن لعالمنا – وهو أفضل العوالم الممكنه على الإجمال – أن يوجد فيه النقص والشر ؟؟ لقد جعل هذا الدوّر المنطقى موقف الرواقيين العام غريباً – كما يقول كاريد – فهم متفاؤلون عند الحديث عن الكل ومتشائمون عن الحديث عن الأجزاء (١٢٦).

ولا تكون إجابة الرواقيين على السؤال الأول بأحسن حالاً عن إجابتهم السابقة. ففى راينا أنه لم تكن هناك تسوية بين القدر وبين الحرية الإنسانية لدى الرواقيين فالتصديق العقلى الذى جعله الرواقيون اساس عزو الحرية إلى البشر. أساس واهى، وعديم التأثير فى سير الأحداث، فسوف يسير القدر فى طريقه غير عابئ بسخط البشر ترى ما الفائدة العائدة علينا من التصديق البشرى إذا كان القدر هكذا قاسى لا يتأثر بشئ ؟؟ ما فائدة نباح الكلب فى إيقاف عربة تسير مندفعة وتجره خلفها بلا رحمة ؟؟.

إنه لمن العبث تعليق الحرية الانسانية على مجرد عملية باطنية سلبية لا تقدم ولا تؤخر فى سير الأحداث. وقد ذكر شيشرون هذا النقد وإنتهى إلى أن التسوية الرواقية

تجعل أعمال التوبيخ والعقاب أعمالاً غير عادلة [١٢٧]. ثم ما الفـائدة مـن وراء تنبيـه الانسان إلى طاعة قوانين الكون – إذا كان الإنسان أصلاً لا يستطيع باى حال أن يفعل شيئاً أخراً غير ذلك الذى يفعله، وطالما أنه جزء من جهاز العالم الآلى العظيم [١٢٨]. إنه فى ظل القول بالقدر الإلهى لا يمكن أن توجد الحرية أبداً، والعكس صحيح. وهذا مـا عبر عنه جان بول سارتر حديثاً بقوله "إن معنى عبارة الإنسان حر" هـو " أن الله غـير موجود[١٢٩]؛ لأن الحرية الإنسانية لا تقوم إلا على أنقاض الحرية الإلهية. ان ما قام بـه الرواقيون كان تنصيباً للحرية الإلهية ومحواً للحرية الإنسانية تماماً مثلما سـوف تفعـل الجبرية الإسلامية فيما بعد، وباروخ سينوزا فيما بعد. لقد كان القدر لديهم يشمل كل من الأشياء لتى فى مقدورنا وتلك التى لا تكون، وبهذا إستولى هذا المفهوم على السلطان المنسوب بواسطة أرسطو إلى الأشياء التى تحدث وفقاً للعقل وتلك التى تحدث وفقاً للفن – على حد قول الإسكندر الأفروديسى فى الفصول الأولى من رسالته فى القدر[١٣٠] .

ولم يكن دفاع الأستاذ لونج عـن الرواقيـين فى وجـه هجـوم الإسـكندر الأفروديسى السابق عليهم دفاعاً موفقاً فى رأينا. لقد ذهـب لونـج فى دفاعـه إلى أن التصديق العقلى الذى أقام عليه الرواقيون إيمانهم بالحرية الإنسانية لم يكن عاملاً سـلبياً كما ظن الأفروديسى بل كان له دوراً فعالاً فى إتخاذ الفعل أو تركه، وبإستطاعة الإنسان حجبة مما يؤثر على إتخاذه سبيل هذا الفعل أو تركه. وينتهى لونج إلى أنه لا يوجـد أى شئ لدى الرواقيين يوحى بان التصديق فى المجال العملى قد حدد مسبقاً بواسطة العلـل الخارجية [١٣١] . لكننا لا نراه دفاعاً مقنعاً، إذ لم يكن للتصديق العقلى لدى الرواقيـين مثل هذا الدور الإيجابى فى عملية إحداث الفعل من عدمه. بل نظرالرواقيون إلى التصديق على أنه مجرد رد فعلنا السلبى الذى نبديه حول ما يدور حولنا من أحداث، وتقبلنا لهـا أو عدمه لن يؤثر عليها فى شئ. فهى سارية فى مسارها المقدر لها لا محالة.

كما يفشل الحل الذى طرحه الرواقيون للإشكالية الثالثـة، إذ لا يمكـن أن يتوافق القدر مع القول بالمسئولية الإنسانية. فعندما يكون القدر أمراً لا مفر منه فلـن تكون نوازعنا الشخصية فى متناول سلطتنا فكيف نعد إذن مسئولين عنها إذ كنا لا يمكن أن نتصرف على خلافها أصلاً[١٣٢]؟؟ إن المرء لا يكون مسئولاً عن فعل إلا إذا كان فى لحظة فعله قادراً على فعله أو الإمساك عن فعله بدرجة متعادلة. إضافـة إلى أن تعليـق

المسئولية الأخلاقية على فعل عقلانى لا يصدق على كل حالات المسئولية. وذلــك لأن الأشخاص العقلانيين لا يجسدون عقلانيتهم فى كل فعل يفعلون (١٣٣) إن قول الرواقيين إن حدوث النشاط العقلى يجرى فى كل فعل وفى كل حالة سواء : كان المرء شاعراً بهذا أم لا – يخالف الواقع المشاهد حولنا، فنحن فى الواقع لا نصدق عقلياً على كــل فعــل نفعله دائماً، وهناك أفعال مسئولة لا يكون الدافع إليها المحرك هو العقل.

ليست هذه هى كل المآخذ على الرواقيين، فمن العيوب المأخوذة عليــهم أن فكرة الحكيم الرواقى لديهم صورة مثالية مستحيلة. إذ لا وجود لهذا الإنسان الكــامل الذى كله خير ولا يعرف الخطأ طريقاً إليه، إن هذا الحكيم ليس إلا صــورة أو مخطــط ساحر للكمال ليس إلا على حد وصف البعض له (١٣٤). ومن المآخذ عليهم تجاهلــهم التام للواقع فى قولهم بعدم وجود مستويات متدرجة من الفضيلة والرذيلــة، فــهناك فى الواقع مستويات من الرقى الأخلاقى (١٣٥). ومن ثم ننتهى إلى أن حتمية الرواقيين كانت – كما وصفها البعض – حتمية متعنته إبستمولوجياً وأنطولوجيا وأخلاقياً. وسبب ذلك أنها كانت أول مساهمة من جانب الشرقيين فى الفلسفة اليونانية فجمعــت بــين روح الغرب المشبعة بالضرورة الطبيعية وبين روح الشرق المشبعة بالجبرية والنتيجة أنهم كانوا أول فلاسفة إتخذوا الحتمية مبدأ شاملاً لكل شئ (١٣٦).

وما كان لأبيقور – خصم الرواقية اللدود، والمدافع عــن حيــاض الحريــة الإنسانية – ليرضى عن هذه الحتمية الصارمة، فاعتبرها تلغى الأخلاق بجرة قلم. إذ لــو كان كل شئ قد حُتم علينا فلن يكون هناك مسوغاً لتوجيه اللوم أو المدح إلى النــاس، بل ولن يكون هناك موجباً للتعليم الرواقى نفسه الذى يوصينــا بــالزهد فى الأشيــاء الخارجية المحايدة (١٣٧)، بل ولن يكون بمقدور الأشــرار أن يمتنعــوا – كمــا يقــول الإسكندر الأفروديسى فى نقده – عن أن يكونوا أشراراً. كما لن يكون بإمكان الأخيار أن يمتنعوا عن كونهم كذلك (١٣٨). فلم يكن هناك أدنى معدل من الحرية الإنسانية لدى الرواقيين – فأفعال الإنسان تُحدد وتُختار بواسطة شخصيته، وشخصيته هذه نتاج عدة عوامل أخرى تتجاوز سيطرته وتحكمه، إنها ليست من تشييده هو، بل مفروضة عليه من الخارج(١٣٩). ومن إنتقادات برتراندراسل لهم قوله:– إن إيمانهم بالعود الأبدى يقضــى على أى تحمــس للحياة الفاضلة، أو الإقدام على فعل الخير فى هذه الحياة طالما أن الغاية

النهائيةالتي تترتب على الرواقية هي خراب العالم القائم بفعل النار والحريق الكوني، فهل يمكن أن ترى عبثاً مخرباً أكثر من هذا العبث ؟؟ (١٤٠)

وأخيراً كان ربط الرواقيين للأخلاق بالطبيعيات سبباً في جعلهم يقدمون نظرية غير عملية حول الفعل الأخلاقي – تتسم بالصورية – وذلك لأن المطالبة بمبدأ الإتساق مع الطبيعة مجرد مبدأ يأخذنا رأساً إلى العالم الكلي ولا يخبرنا بأى شئ محدود أو جزئي ودون أي إشارة إلى مقومات الشخصية الأخرى. إنهم يتناسون الشهوات وينتهجون نهجاً متنسكاً لا يصلح للحياة العملية. فإذا كان – كما يقول كاريد من الضرورى لكى يسود العقل أن نسقط كل النوازع النفسية فسوف يحكم العقل منزلاً خالياً، ويصبح الحكيم مجرد مجموعة من أشكال الرفض والنفي (١٤١).

تعقيب

لقد نظر الرواقيون إلى العالم الذى نعيش فيه نظرة جبرية صارمة، إذ إعتبروه بناء مادياً جامداً يسير فى آحداثه وحركاته بشكل آلى مطرد. فمن النار الكونية الإلهية الأولى نشأت كل الموجودات التى نشاهدها حولنا، وبعد فترة معينة من الزمن سوف تحترق هذه الموجودات جميعاً – فى الحريق الكونى العام – لتعود من جديد إلى النار الإلهية، ثم تعود لتنشأ من جديد مرة ومرات أخرى بشكل آلى أبدى. وبهذا آمن الرواقيون بمذهب العود الأبدى الذى سوف يقول به فريدريك نيتشه حديثاً. وإذا كان العالم بناء مادياً بهذه الصورة فهو فى ذات الوقت بناءً مترابطاً تؤلف بين أجزاءه وحدة عضوية قوية أطلق عليها الرواقيون وصف "التعاطف الوجدانى الكونى" ويتألف هيكل هذه الوحده الكونية من البناء العلي العام، أى مجموعة العلل الكونية التى تقع وراء كل الأحداث الكونية التى تحدث فى العالم، فلكل معلول (حدث) علته الخاصة به، ويستحيل أن توجد العلة ولا يتبعها معلولها، فإذا ما حدث وأختل أو تلف أى جزء من هذا البناء العلي – مهما كانت ضآلته – إنهار النظام كله تباعاً فى رأى الرواقيين.

أما علة العلل جميعاً فهو الإله لدى الرواقيين – فهو نفس العالم المحركة والمنظمة والمدبرة لكل أحداثه، وهذا الإله كامن فى الكون ومنتشر فى كل أجزاءه، وليس مقيماً فى عالم علوى مفارق كما زعم الأبيقوريون ومن ثم آمن الرواقيون بمذهب وحدة الوجود الذى سوف يقول به كثير من متصوفة الإسلام لدينا، وسبينوزا فى العالم الغربى حديثاً.

وكانت الوسيلة التى بها يدبر الإله أمور العالم الذى نعيش فيه فى نظر الرواقيين هى قانون القدر الحتمى، فكل ما يجرى من أحداث – مهما كان من العظم أو من الصغر – يجرى بتقدير الإله وإملائه ويسير كل كائن من كائنات الكون فى حركاته وسكناته على هدى هذا القانون الإلهى الخالد ولا يمكن لموجود ايا كان أن يخرق نواميسه. فالجميع يجب أن يسيروا ويتصرفوا و فقاً لهذه النواميس الإلهية سواء رضى بذلك الجميع أو أبى البعض فكل ما هو مقدر عليه سوف يراه كل موجود حتماً. وما

يبذله الإنسان من تصديق عقلى على الأحداث من حوله عمل لا يؤثر أصلاً فى وقوع أو عدم وقوع هذه الأحداث – فهى واقعة حتماً طالما أن الإله ارادها أن تقع، لكن هذا التصديق يؤثر فحسب على نظرتنا نحن إلى هذه الأحداث، فنتقبل حدوثها أو نرفضه باطنياً فحسب. ومن ثم إنتهى الرواقيون إلى أن الحكيم هو الذى يرضى بكل ما قسمه القدر له رضاء تاماً، إيماناً منه بإنه لو لم يكن هذا المقدر عليه فعله فيه خيره وكماله لما كان الإله قد أراده له على الإطلاق. وبالتالى يعيش فى سكينة نفسية وسعادة تامة، أما الأحمق فإنه يسخط على القدر وعلى ما يحل به من نكبات – غائباً عن إدراكه أن هذا هو نصيبه الذى يستحقه ودوره المرسوم له فى دراما الكون الإلهية وإن سخطه هذا لن يعود عليه سوى بالتأزم النفسى فحسب.

فليس من التجنى إذن القول بإنه لا وجود لأدنى معدل من الحرية الإنسانية فى نسق الرواقين فلم يكن الإنسان حراً لديهم فى إختيار أفعاله التى يفعلها بالنسبة إلى سيادة قانون القدر الإلهى على الأشياء جميعاً. فهذا القدر هو الذى يملى على الإنسان ما سوف يختاره من أفعال وما سوف يتوقف عن إختياره منها. لقد جرد الرواقيون البشر من كافة أشكال الحرية فى حياقم، إلهم يسيرون فى كل أمور حياقم وفقاً لقانون القدر الذى يسير وفقاً له كل شئ، ولا يتميز البشر على الكائنات الأخرى بالعقل مثلاً، لأن هذا العقل فى رأى الرواقين بناء مادى مثله مثل كل شئ يسير فى تفكيره على نفس المنوال الذى به تسير الموجودات المادية الأخرى. فهناك مجموعة من الخطوط التى ينبغى أن يسير عليها الإنسان فى أفعاله ولا يحيد عنها قيد أنملة حددها ورسمها قانون القدر الإلهى. وهذا وضع الرواقيون الكلى المطلق – الإله – فى مكان الصدراة فى نسقهم الفكرى واغرقوا الفردى فيه تماماً، فلا وجود للفردى لدى هؤلاء الفلاسفة الشموليين.

وآخيراً نقول إن المذهب الرواقى بصورته الجبرية هذه ظل منتشراً فى عصره على مدى خمسة قرون من الزمان. فقد كان صورة لروح عصره – صورة لروح الزهد والإنسحاب من مواجهة مآسى الحياة، وإنطواء الإنسان داخله يبحث فيها (نفسه) عن فردوسه المفقود فى الخارج. لقد كان هذا المذهب شديد القرب من الكلبية فى سخطها على الواقع وإعتبار اللامبالاه هى السعادة الحقة.

وتردد صدى هذا المذهب بعدهم أجيالاً طوالاً. فتردد صدى الجبرية بشدة فى العالم الإسلامى لدى الجبريين وعلى رأسهم الجهم بن صفوان والجعد بن درهـــم، وردده القديس أوغسطين بحرارة فى الفكر المسيحى. كما أن مفهوم القدر عند الكندى يبــــدو شبيها إلى حد كبير بمفهوم القدر الرواقى وفى عصرنا نجد شبنجلر يصدر كتابه المشهور "إنهيار الغرب" بعبارة الرواقى كليانتس " فليس أمام الإنسان إلا خيار واحد: إمـــا أن يتبع راغباً مصيره، وإما أن يجبره مصيره على ذلك جبراً " . أمـــا فى عصـــر الرواقيـــين أنفسهم – فقد بلغ إنتشار المذهب الرواقى فى القدر مبلغاً عظيماً لدرجة أن كل أباطرة روما فى القرنين الأول والثانى الميلاديين قد إعتنقوه قلباً وقالباً. وذاع هذا المذهب الجبرى بين جمهور الشعب ذيوعاً عظيماً كمسكن به ينسى الناس ما يلاقونه فى حياتهم من ضيم وظلم، ووجده الأباطرة خير معين هم فى تعضيد طغيانهم وبسط جـــبروتهم – وتخديـــر الشعب عن الثورة والإحتجاج على ظلمهم له.

الفصل الثالث

الهوامش

(1) E.V. Arnold - Roman Stoicism , The humanties Press , New York , 1958 , PP241-242.

(2) M. T. Clark:- the Problem of Freedom , Appleton Centnrg Crofts , NewYork , 1973 , P 15.

(3) I. C. Horowitz:- the Stoic Synthesis of The Idea of natural Low in man " Journal of the history of Idea , VOL XXXV Junuary 1974 , N1 , PP 14 - 15.

(4) E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , P 215.

(5) R. Sorabji:- Causation , Laws , and necessity , an essay in: Doubt and Dogmatism , Ed by:- M. Schofield , Clarendon Press , Oxford , 1980 , P 253.

(6) S. Sambursky:- Physics of The stoics, Princenton University Press , Princenton, 1987 , P55 - and Vide:-

- B. Inwood & L. P. Greson:- op cit , P 131.

- J. B. Gould:- the Stoic Conception of Fate , an essay in: essays in Ancient Greek Philosophy , ed by:- J. P. anton , VOL II , Stote University Press of New York , 1983 , P480.

- د/ مصطفى لبيب عبد الغنى:- فى فلسفة الطبيعة لدى الرواقيين. دار الثقافة القاهرة. ١٩٨٩ ص٥٠ ص٥١.

(7) R. Sorabji:- op cit , PP 252 - 253 , and Vide:-

- S. Sambursky:- op cit , P 60.

(8) B. Inwood:- Ethics and human action in early Stoics, Clarendon Press, Oxford, 1985 , P 42.

(٩)د/ يمنى طريف الخولى:- العلم والإغتراب والحرية. ص١١٨.

(10) A. A. Long:- The Stoic concept of evil , The Philosophical Quarterly, VOL 18, N 73 , October , 1968, P 339.

(11) S. Sambursky:- op cit , P 57.

(12) Ibid:- P 58.

(13) Ibid:- P 57.

(14) M. Aurelius:- The Meditation , VI 37 - 38, P 95.

(15) Ibid:- VII 9 , P 107.

(١٦) برتراندراسل:- المرجع السابق ص٤٠٧.

(١٧) نفسه ص٤٢١ وأنظر:- د/ عثمان أمين:- الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية،ط٣ القاهرة ١٩٥٧ ص١٧٣ ص١٧٤.

(١٨) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص١٦٠ وأنظر فى ذلك:-

- E. V. Arnold:- op cit , P 238.

- W. De Hyde:- The Five great Philosophies of Life , Collier books , New York , 1961 , P 57.

(19) E. Bevan:- Stoic and Sceptics , Barnes & Noble inc , New York , 1959 , p 113.

(20) Epictetus:- Discourses:- B1. ch6, PP 13 - 15 , Bl. ch24 1-2, P 32 , B1. ch26 1-2, PP 35-36.

(٢١) د/ مصطفى لبيب عبد الغنى:- المرجع السابق ص٣٠ ص٣١ وأنظر:-

- W. Ch. Greene:- op cit , P 340.

- A. A. Long:- The Stoic concept of evil , P 332.

(22) E. V. Arnold:- op cit , PP 246 - 247 , and Vide:-

- E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , P 216.

- د/ عثمان أمين:- المرجع السابق. ص١٦٥.

(23) E. Caird:- op cit , Vol II , PP 103 - 104.

(٢٤) د/ توفيق الطويل:- فلسفة الأخلاق (نشأتها وتطورها) دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٨٤، ص١١٢.

(25) A. H. Armstrong:- op cit , P 129.

(26) E. Zeller:- Outlines.. , P 216.

(27) G. Verbeke:- Ethics and Logic in Stoicism , an essay in:- Atoms , Pneuma and Tranquillity , Cambridge , New York , 1991 , P 15.

(٢٨) برتراندراسل:- المرجع السابق الكتاب الأول ص٤٠٧.

(29) E. Bevan:- op cit , PP 114 - 115and Vide:-

- S. Sambursky:- op cit , P 66.

(٣٠)وهناك من الرواقيين من نظر إلى التنجيم نظرة محايدة مثل إبكتيتوس، أنظر كتابه:-

- The encheridion, Trans by:- G. Long in:- approaches of Ethics , Ed by:- W. T. Jones. Mc - Graw hill book Compony , New York , 1977 , P 91.

- وهناك من الرواقيين ما هاجم التنجيم أيضاً مثل Panaitios أنظر فى ذلك:-

- S. Sambursky:- op cit , P 67.

(31) G. Verbeke:- op cit , P 21.

(32) Ibid:- P 69.

(33) J. M. Rist:- Stoic Philosophy, cambridge University Press, I thaca, 1988, PP202 , 203.

(34) Ibid:- P 212 , and Vide:-

- W. Ch. Greene:- op cit , P 352.

(35) B. Inwood & L. P. Greson:- op cit , P 128 , and Vide:-

- J. W. Jones:- The Law and the Legal Theory of The Greeks, At The Clanedon Press , Oxford , 1956 , P 45.

(36) Epictetus:- The encheridion , 53 , P 100.

(37) A. A. Long & D. N. Sedley:- The Hellenistic Philosophers , Vol I , Cambridge University Press , 1992 - PP 390 - 391.

(38) M. Aurelius:- the Meditations , BII ch3 , P 24.

(39) B. Inwood & L. P. Greson:- op cit , P 134.

(40) A. A. Long & D. N. Sedley:- The Hellenistic Philosophers , Vol I , PP 389-390.

(41)E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , P 217.

(٤٢) برتراندراسل:- المرجع السابق: ص٤٢١ ص ٤٢٢.

(43) M. C. Horowitz:- op cit , PP 4 - 5.

(44) Ibid , p 9.

(45) Ibid , P 12.

(46) Ibid , P 14.

(٤٧) على هذا خرج الرواقي أرستون الكوسى تلميذ زينون وأعلن أن الفضيلة هي الموضوع الأساسي للإختيار وتتمثل في أن يعيش الإنسان في إنسجام - سواء توافق هذا مع الطبيعة أم لا. أنظر:-

- J. M. Rist:- op cit , P 77.

(48) J. L. Saunders:- Greek and Roman Philosophy after Aristotle , The Free Press , New York , PP 112 - 113.

(49) H. Baker:- The Image of Man , Harper Torch books , New york , 1961, P 74.

(50)A. A. Long:- The Stoic Concept of evil , PP 335 - 336.

(51) W. De. Hyde:- op cit , PP 57 - 58.

(٥٢) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص٢٩٤.

(53) The Meditations:- II ch 2 , P 24 , II. 3 P 25 , V. 8 , 70 , V. 9 , P 72 , VI39 , P95, VI.11 ,P107.

(54) Ibid , VII. 26 , PP 201-202.

(55) Ibid , V. 8 , PP 71 - 72.

(56) Epictetus:- The Encheridion , I P 84 , II P 85 , XI P86, XIV P86 , XIX P87, XXXI P90 , and Vide:- The Discourses. I.1 , 2p4 , 6p5 , I.12,p29 , Ch24, p32, Ch25 , P50, III.22,p182,IV4. 4.p223.

(57) Ibid:- XV , XVII , P 87.

(58) Ibid:- 52 , P 95.

(59) Discourses:- I. 2 4 , p7.

(60) Ibid:- IV 1. 1 , p 205.

(61) Ibid:- IV 1 12 , p 209.

(62) W. De Hyde:- op cit , P 57 , and Vide:-

- E. Caird:- op cit , VOL II , PP 121-122.

(63) E. Bevan:- op cit , P 48.

(64) B.Inwood:- op cit , p 137.

(65) G. Verbeke:- op cit , PP 11-12 , and Vide:-

- J. Marias:- history of Philosophy, Trans by:- S. Appelbaum and C. C Strowbridge , Dover Publications inc , New York , 1967 , P92.

- يوسف كرم:- المرجع السابق ص٢٢٩ ص٢٣٠.

- د/ يمنى طريف الخولى:- الحرية الإنسانية والعلم ص١٠٤.

(66) Epictetus:- Dicourses , I Ch12 , 1-2 , PP 29 - 30.

(67) E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , P 221.

(68) G. Verbeke:- op cit , P24.

(69) E. V. Arnold:- op cit , p 256.

وأنظر أيضاً:- د/ زكريا إبراهيم:- المرجع السابق، ص٤٦.

(٧٠)د/ عثمان أمين:- المرجع السابق. تصدير الطبعة الثانية ص٩ ص١٠.

(71) J. M. Rist. op cit , P 41 , and Vide:-

- W. Ch. Greene:- op cit , P 353.

(72) E. Caird:- op cit , VOL II , P 106.

(73) Ibid , P 107. and Vide:- A. Dihle , op cit , P 58.

(٧٤) تطرف كريسيبوس فى إنكار الجانب الإنفعالى فى الإنسان، فقرر أن العقل يدخل فى كل الأفعال مهما كان صغرها. وينظر حتى إلى الأنشطة الجسدية التى تتم بشكل لا إرادى كتصبب العــرق على أنها أفعال إرادية عقلية، وإعتبر الفارق بين الأفعال الإرادية وتلك اللاإراديــــة، فارقـــاً فى

مستوى التصديق العقلى فحسب، فكل فعل وكل رد فعل من عمل الذات الجوهريـــة الحقــة للإنسان. (العقل). أنظر فى ذلك:-

- J. M. Rist:- op cit , P 42.

(75) H. Baker:- op cit , P 75.

(76) J. M. Rist:- op cir , P 24.

(77) Ibid , PP 26 - 27.

(78) J.M. Rist:- platonism and its Christian heritage, Variorum reprints, London, 1985 , P 105 and Vide:-

- A. Dihle:- The Theory of Will , P64.

(79) J. M. Rist:- Stoic philosophy , P 220.

(80) E. Zeller:- Outlines... , P 220.

(81) J. M. Bist:- Stoic Philosophy , P 226.

(82) Ibid , P 22.

(83) J. M. Rist:- Platonism , p 106.

(84) A. A. Long:- op cit , P 392.

(85) J. B. Gould:- op cit , P 483 , and Vide:- B. Inwood:- Ethics and human action , P 66.

(86) A. A. Long & D. N. sedley:- The Hellenistic , p 389.

(87) B. Inwood:- Ethics , P 67.

(88) J. B. Gould:- op cit , PP 484 - 485.

(89) Ibid , PP 490 - 491 , and Vide: B. Inwood:- Ethics , PP 54 - 55.

(90) R. sorabji:- causation , Laws and necessity , P 263.

(91) Ibid:- , PP 270 - 271.

(92) Ibid:- p 277 - and vide:- S. sambursky:- op cit , P 75.

(٩٣)د/ مصطفى لبيب عبد الغنى:- المرجع السابق، ص ٦٩.

(94) R. Sorabji:- Causation , Laws , and necessity , P 276.

(95) S. Sambursky:- op cit , P 75.

(٩٦)إتين جلسون:- روح الفلسفة الأوربية فى العصر الحديث. ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمـــام، دار الثقافة، ط٢ القاهرة، ١٩٨٢ ص ٣٩٣.

(97) R. Sorabji:- Causation , P 277.

(98) J. M. Rist:- Stoic Philosophy , P 219.

(99) B. Inwood:- Ethics and human action , P 71.

(١٠٠) ول ديورانت:- قصة الحضارة ج٣م٢ ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمـــة والنشـــر القاهرة، ط٣، ١٩٧٣ ص١٨٣ ص١٨٤.

(101) E. V. Arnold:- op cit , P 267 , and vide:-

- E. Bevan:- op cit , PP 106 - 107.

- برتراندراسل:- المرجع السابق ص٤١١.

(102) J. M . Rist:- Stoic Philosophy , PP 238 - 239.

(103) W. De. Hyde:- op cit , P 58.

(١٠٤) د/ يمنى طريف الخولى:- الحرية الإنسانية والعلم ص١٠٤.

(١٠٥) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص٢٥١.

(١٠٦)د/ اميرة حلمى مطر:- المرجع السابق ص٤٠٩.

(107) W. R. Carter:- op cit , P 362. and Vide:-

- E. Zeller:- outlines of The history of Greek Philosophy , P 217. =

= - A. A. Long:- the stoic Concept of evil , PP 330 - 332.

- D. G. O'Meara:- Plotinus , clarendon Press , Oxford , 1993 , P 80.

- د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص١٩٣.

(١٠٨)د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص١٩٤.

(109) M. Aurelius:- The Meditations , VI 36 , P 95.

(110) A. A. Long:- the Stoic concept of evil , P 329.

(111) W. De. Hyde:- op cit , P 54.

(١١٢)ول ديورانت:- قصة الحضارة ج٣م٢ ص١٨٣.

(113) A. A. Long:- the Stoic Concept of evil , P 343.

(114) E. Bevan:- op cit , P 54.

(115)A. A. Long:- op cit , P 334.

(116) ibid , p 337.

(117) Epictetus:- Discourses , Bich 26 , P 53.

(118) W. De Hyde:- op cit , P 58 , and Vide:-

- W.Ch. Greene:- op cit , P 344.

(119) J. M. Rist:- op cit , P, 213.

(١٢٠)د/ توفيق الطويل:- المرجع السابق، ص ١١٦ ص ١١٧.

(121) A. A Long:- The Stoic Concept of evil , P 341.

(122) E. Caird:- op cit , Vol II , P 114.

(123) W. Ch. Greene:- op cit , P 344.

(124) A. A long:- the Stoic Concept of evil , P 350 and vide:-

- اولف جيجين:- المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية. ترجمة د/ عزت قرنى. مكتبة سعيد رأفت، القاهرة (بدون تاريخ) ص٢٧٧.

(١٢٥)د/ عثمان أمين:- المرجع السابق، ص ١٩٢.

(126) E. Caird:- op cit , vol II , PP 127 - 128.

(127) A. A - Long & D. N. Sed ley:- The Hellenistic philosophers, P 387 and Vide:-

- B. inwood:- Ethics and Physics , P 81.

(١٢٨)ولتر ستيس:- المرجع السابق ص٢٨٣ وأنظر تفاصيل أخرى فى:-

- برتراندراسل:- المرجع السابق، ص٢٢٢ ص٤٢٤.

(١٢٩)د/ زكريا إبراهيم:- مشكلة الإنسان (مشكلات فلسفية)، مكتبة مصر ط٢ القاهرة ١٩٦٧م ص١٩٠.

(130)J. B. Gould:- op cit , P 488.

(131) A. A. long:- The Stoic concept of Evil , P 340.

(132) A. A. Long & D. N. Sedley:- The Hellenistic Philosophers , P 392

- J. B. Gould:- op cit , P 493.

(133) B. Inwood:- Ethics and Physics , P 82.

(134) H. Baker:- op cit , P 78 , and Vide:-

- E. Bevan:- op cit , P 71.

- E. Caird:- The evolution of thology..... , VOL II , P 143.

(135) W. Ch. Greene:- op cit , 344 , and Vide:-

w. De. Hyde:- op cit , P 55.

- A. A. Long:- The Stoic Concept of evil , PP 341 - 342.

(١٣٦)د/ يمنى طريف الخولى:- العلم والإغتراب والحرية، ص١٢١.

(137) R. Sorabji:- op cit , P 280.

(138) B. Inwood:- & L. P. Greson:- Hellenistic... , P 132.

(139) B. Inwood , Ethics and Physics , P 68.

(١٤٠)برتراندراسل:- المرجع السابق ص٤٠٥.

(141) E. Caird:- op cit , P 124 , and vide:-

- د/ توفيق الطويل:- المرجع السابق ص ١٢٤ ص ١٢٥.

الباب الثانى

أنصار
الحتمية غير الصارمة

- تمهيد
- الفصل الأول:- أفلاطون
- الفصل الثانى:- كريسيبوس
- الفصل الثالث:- أفلوطين

تمهيـــــد

ما نعنيه بمفهوم الحتمية غير الصارمة [1] Soft determinism ذلـــك الإتجـاه الفكرى الذى رغم أنه يشارك الحتمية الصارمة فى القول بسيادة قانون العلية فى الوجود سيادة كاملة، فإنه يفصل العلية عن الضرورة والحتمية . فكل الأفعال لديه معلولة بعلل سابقه عليها ، ولكنها غير محتومة الحدوث تحتيماً ضرورياً عقب حدوث عللها. ومن ثم إستطاع القائلون بالحتمية غير الصارمة أن ينسبوا إرادة حرة على الفعل إلى الإنسان فى هذا العالم بالنسبة لما أمامه من بدائل وأن لا يروا فى ذلك خرقاً لقولهم بالعلية الشاملـــة. وذلك بأن ادخلوا إرادة الإنسان الحرة على الفعل كعلة فى نسيج العلل الأخرى. وقـــد قال بالحتمية غير الصارمة من مفكرى اليونان. فيما نظن – أفلاطـــون وكريســـيبوس وأفلوطين، أما فى الفكر الإسلامى فكانت الأشاعرة ابرز من جســـدها فى نظريتـــهم فى الكسب الإنسانى للأفعال. وناصر جون لوك فى العصر الحديث هذا الإتجاه بشدة.

يشترك مفكرو الباب الحالى من الدراسة فى الإيمان بتمتع الإنسان بحرية الفعل من زاوية معينة وبمعدل معين، وفى الوقت نفسه يشتركون فى القول بالحتمية التى تقــرر أن كل الأفعال مسببة بأسباب سابقه عليها ردهـا افلاطـون إلى مثـال الخـير، وردهـا كريسيبوس إلى القدر (سلسلة العلل) وأخيراً ردها أفلوطين إلى النفس الكلية.

---

(1) لمزيد من التفاصيل عن الحتمية غير الصارمة أنظر:–

- **W.R. Carter:The elements of Metaphysics, pp126- 134. S.p. Thiroux: Ethics, Glencoe press, California, 1977, pp 67-73.**

وكذلك :– و .ت. ستيس:– "مشكلة الإرادة الحرة" مقال فى كتاب:– الفلسفة وقضايا العصر. ح١ : ص٦٠ ص ٦٧.

د/ يمنى طريف الخولى :– الحرية الإنسانية والعلم ص١٠٢ ص١٠٣.

بيرتون بورتر:– الحياة الكريمة، ح١ ص٧٢.

كما يشترك هؤلاء المفكرون الثلاثة فى المنظور الذى نظروا من خلال إلى حرية الفعل الإنسانى– وهو المنظور اللاهوتى. فإذا كنا قد رأينا فى الباب السابق من يعالج مسألة الحرية من منظور طبيعى (الطبيعيون الأول) ومن عالجها من منظور عقلانى (سقراط) ومن عالجها من منظور لاهوتى (الرواقيون) فسوف نجد هنا إن جميع المفكرين اليونان الذين قالوا بالحتمية غير الصارمة قد سلموا للإله بالقدر وبالعناية الإلهية الشاملة الوجود كله، فالإله لديهم هو المسئول عن الكمال والنظام المشاهد فى هذا العالم، وفى الوقت نفسه يعتبرون البشر فاعلين ثانويين إلى جواره.

وأستهدف هؤلاء المفكرون من ذلك أكثر من هدف : أولاً تبرئة الإله عن فعل الشر فى العالم، ورد الأفعال الشريرة فى العالم إلى الإنسان وأفعاله . ثانياً تبرير وجود الحساب الأخروى على الأعمال المقترفة فى هذا العالم. ثالثاً :– تمجيد الإله و السمو به، فلا تتلوث يديه – من وجهة نظرهم. بعالم المادة الناقص . وأخيراً صون وتبرير الأخلاق والقوانين وأعمال التوجيه والنصح . فإذا لم تكن هناك إرادة إنسانية حرة فلن تكون هناك حاجة إلى القيم الأخلاقية ولا التشريعات القانونية طالما أنه ليس بوسع الإنسان أن يعدل من سلوكه بأى شكل.

لقد إنتهى هؤلاء المفكرون إلى أنه رغم أن كل الأفعال معلولة بعلل سابقة عليها فإن هناك طائفة منها تكون علتها الأساسية هى ذات الإنسان الحرة و إختياره الحر. وكم أضفى ديفد هيوم – فى عصرنا الحديث – قوة عظيمة لهذه الحتمية غير الصارمة عندما رد قانون العلية نفسه إلى العقل الإنسانى.

يتألف الباب الحالى من البحث من فصول ثلاثة تدور فى مجملها حول محور الحتمية غير الصارمة لدى اليونان، سوف نتعرف فى الفصل الأول منها على إسهام أفلاطون فى التوفيق بين الحتمية وبين الحرية ، وكيف خرج على نهج أستاذه الحتمى الصارم. حقاً كان أفلاطون مفكراً شمولياً فى كثير من جوانب فلسفته لكننا سوف نراه يتناسى فى بعض الأحيان. شموليته هذه ليسمح بقدر ضئيل من حرية الفعل الإنسانى. ويأتى الفصل الثانى منها لندرس فيه مساهمة كريسيبوس الرواقى فى هذا المجال وخروجه أيضاً على إجماع مدرسته الآخذ بالحتمية الصارمة . وسار افلوطين من بعد على نفس نهج أفلاطون مناصراً الحتمية غير الصارمة وعزى إرداة حرة إلى الإنسان إلى جانب

القول بالعناية الإلهية ، وهذا ما سوف نستعرض ملامحه فى الفصل الثالث والأخير من الباب. وما يهمنا التأكيد عليه فى هذا التقديم هو أن هؤلاء الأعلام الثلاثة يسلمون بحرية فعل إنسانية بالنسبة إلى ما يسود العالم من عليّة شاملة . وذلك بجعل إرادة الإنسان الحرة على الفعل علة من بين العلل المسيرة للأحداث كما سوف نرى.

الفصل الأول

أفلاطـــــــــون

الفصل الأول

أفلاطـــــون

تتمركز فلسفة افلاطون فى مجملها. فيما نظن - فى فكرة الإله. إذ أن محور فلسفة الوجود عنده هو مثال الخير وأعماله فى هذا العالم. وبؤرة نظريته فى المعرفة هى المعرفـــة اليقينية الآتيه من هذا المثال. كما يتجسد مثله الأعلى الأخلاقى والسياسى والجمالى. بل والمنطقى ايضاً- فى عملية المشاركة فى الحقيقة العليا لمثال الخير لقد ســار أفلاطــون فى فلسفته وفكره مشغولاً دائماً بالسماء وما يدور فيها. وحاول فى جمهوريته الفاضلـــة أن يحاكى مملكة السماء وأعمالها. فلا عجب إذن فى أن لا نجده مهتماً إهتماماً كثيراً بمشاعر وإهتمامات الكائن الإنسانى الفرد فى حياته الدنيا فى أغلب الأحيان، ولا عجب كذلك ان لا نجده يدرس دراسة واقعية وواضحة مشكلة الحرية الانسانية ولا عجب فى كـــل ذلك، لأن هذه ليست نقيصة افلاطون وحده بل نقيصة متأصلة فى كل الأبنية والأنساق المركزه على الإله فى الفكر الإنسانى.

كان المطلق إذن هو قلب فلسفة أفلاطون، الذى ابى أن يقيم إلى جواره أى مبدأ أخر. ومن ثم ضحى أفلاطون بالفردى - فى أغلب الأحيان- من أجل الكلى وبالمواطن من أجل المدينة، ولم يجد حرجاً فى أن يهاجم الديمقراطية الناشئة وينصـــب الشموليـــة الفاشية حكماً مثالياً لحلمة السياسى الفاضل. لقد كانت مثالية أفلاطون هذه هى الـــتى جعلته غير واع - فيما نظن- بالإشكالية الكامنة فى نسقه، والتى تتمثل فى أنه بتنصيبـــه للمطلق يقضى تماماً على حرية الإنسان.

وسوف نتعرف على فكره فى هذا المضمار من خلال معالجتنا لمفاهيمه التى طرحها حول الضرورة وشمول العناية الإلهية. وكذلك سيكولوجياه التى طرحها لتفسير كيفيـــة حدوث الفعل الإنسانى الحر. ثم سوف نحاول أن نلتمس وجوداً لهذه الحرية داخل دولة افلاطون الفاضلة. وأخيراً سوف نعرض للحل الذى طرحه لمشكلة وجود الشر فى العالم، وكيف يتفق وجود الشر والنقص فى عالم هو أصلاً مشمول بالعناية الإلهية.

١ - الضرورة وشمول العناية الإلهية:

آمن أفلاطون إيماناً قوياً بوجود عناية إلهية تشمل الكون كله. إذ نظر إلى الإلـــه على إنه العلة التي تقف خلف كل الأحداث التي تجرى في الوجود "فهو الذى يمســك بيديه - كما قال أفلاطون - أولى ونهاية ووسط كل الكائنات، ويمضى قدماً إلى هدفــه في مملكة الكون تسير إلى جانبه ألهه الحق دائماً.... إنه وحده الذى يعتبر بحق وبالنسبة لى ولك "مقياس الأشياء جميعاً" منه يستمد كل شئ يتصف بالخير والحق، إنه شمس العـــالم وأساس المعرفة اليقينية، منه يستمد كل شئ أصله وميلاده، وكل إنسان يحرص على أن يكون فى سلوكه الخاص والعام على بصيرة بهذا الإله.[١]" ولم يردد أفلاطون هذه العقيدة في "القوانين " وحدها بل أكد عليها في كثير من المواضع في الجمهورية".[٢] ومن ثم أجمل افــلاطون فى تصوره للإله الذى يأخذبه ثلاث من العلل الأربع التى سوف يقـــول بهــا تلميذه ارسطو فيما بعد. فالإله لديه هو العلة الفاعلة فى هذا الوجود، وهو الذى يضفى صورته على كل موجوداته، وهو أيضاً الغاية التى تسعى كل الموجودات إلى الإتصال بها.

كان الإله لدى افلاطون إذن متحكماً فى كل صغيرة وكبيرة فى الحياة الإنســانية ويتحكم فى كل ما يفكر الإنسان فيه وكل ما يفعله، وهو المثل الأعلى للحيـــاة الحقــة للإنسان.[٣] ولم يتوقف أفلاطون عند هذا الحد بل نظر إلى الإنسان نفسه على أنه كون مصغر مصاغ على صورة الكون الكبير؛ فى صورة تمكنه من آداء وظائفه المنوطة به على خير وجه. وهكذا يقيم أفلاطون- كما قال باكر- نزعة إنسانية متمركزة حول الإله a Theocentric humanism تربط ملكة الإنسان العقلية بالقوة المنظمة للكون [٤].
فإذا سألنا افلاطون:- وكيف يتحكم مثال الخير - الإله - فى كل صغيرة وكبـــيرة فى الوجود بهذا الشكل وهو أصلاً موجود مفارق؟؟ كانت إجابته: يتم ذلك مـــن خــلال عناية إلهية شاملة تنتشر فى كل جوانب الوجود تبثها النفس الكونية.

لقد نظر أفلاطون إلى الكون على أنه بناء غائى منظم تنظيماً دقيقاً بفعــل عنايــة إلهية عليا تدبر أموره. فهذا العالم هو الأعظم عدلاً، وهو موجود حى وعـــاقل، يحــاكى محاكاة متعمده لعالم المثل الأعلى، وهناك نفس كونية تسيّرة وتبث فيه الحياة والنظام، إنها العلة المحركة المباشرة له والواسطة بين العالمين العلوى والسفلى [٥]. ولما كان العالم مــن تشييد هذه القوى العاقلة الخيرة، فلابد أنه - فى سيره - يروم غاية عليا هـــى تحقيق

اقصى قدر ممكن من الكمال والخير، ومحاكياً فى ذلك عالم السماء.(٦) وقد أكد افلاطون فى العديد من المواضع (٧) على هذه العناية الإلهية الشاملة للكون كله مما يدل على مدى أهميتها الشديدة لنسقه ككل. لقد أمن بإن الإله هو الذى بث النظام والكمال والقوانين الدقيقة المنظمة للكون كله من أجل تحقيق خير وسعادة الكل. فليس هناك إهمال للصغير من الأمور، كما أن الألهة غير محابية لأحد على حساب أحد أخر، ولا يمكن رشوتهـا أو إستمالتها بالهدايا والقرابين.

وتضع هذه العناية الإلهية تدبيراً مسبقاً للكون ولأحداثه، لا تقصر فيه على العناية بالشئ الكلى دون الجزئى، بل تكفل النظام والخير للجميع. ومن ثم رفـض افلاطـون بشدة وجود المصادفة فى الوجود التى قال بها اسلافه، وساق رفضه لهـا فى أكثر مـن موضع(٨). فحوادث هذا العالم – كما قال – لا تجرى بطريقة عشوائية على الإطـلاق، بل على أساس خطة وتدبير إلهى. فهناك علية تشمل الكون كله، وكل حدث يحـدث لابد أنه يحدث عن علة، ويستحيل وجود حدث بدون علة. وكان مثال الخير لديه هـو علة العلل والممسك بخيط العلل العام فى الوجود(٩).

إلى جانب مثال الخير يضع أفلاطون قوة أخرى فى هذا العالم هى قوة الضـرورة المادية. فلم يكن الإله لديه خالقاً من العدم للعالم. بل كانت توجد إلى جوار الإله منـذ الأزل المادة فى حركة فوضوية، فأقنع الإله الصانع المادة بأن تستجيب للنظام. فاذعنت له قدر الإمكان.(١٠) فنشأ العالم. ووصف افلاطون هذه المادة بأنها "الضرورة" العشوائية التى تستجيب من خلال الإقناع لقيادة العقل الإلهى ونظامه، فتتخلى عـن فوضويتـها وتنتظم فى هذه الحركة المنتظمة التى تسود الوجود الآن.(١١) وذكر أن خيريـة الإلـه وصلاحه هما اللذان دفعاه إلى إدخال النظام على الفوضى.(١٢)

وأفلاطون بهذا يقول بقوتين أساسيتين فى تصوره الكوزمولوجى: فـهناك العلـل الضرورية للوجود (الإله الصانع) وهناك العلة المساعدة (المادة) وتتآزر الإثنتان معاً لنشأة الوجود على أفضل صورة ممكنة.(١٣) ولكن نظراً لعشوائية المادة ودناءة درجتها، لا تأتى الصورة مكتملة، بل تشوبها بعض العيوب هنا وهناك. إذ تقاوم الماده– لأنهـا ناقصـة بطبيعتها – النظام الإلهى، مما يمنع التجسد الكامل للفكر الإلهـى. ولا يعـنى هـذا أن الضرورة علة ثانية فى الوجود مستقلة عن الإله وذات فاعلية تقاوم الفعل الإلهى، وإنمـا

يعنى – كما قالت مارجريت تايلور– إن الماده تعجز عن التجسيد الكامل للخير والكمال– لإنها بطبيعتها ناقصة ومظلمة وقابلية فحسب للوجود.(١٤)

ليست الضرورة(المادة) عند أفلاطون إذن عمل النفس الكونية، وإنما هى علة شاردة Errant كما وصفها أفلاطون نفسه "تيماوس".(١٥) أو هى الممكن أو العلية الآليه mechanical causality كما وصفها كورنفورد (١٦)– الخاصة بالغرض العقلى، ولكننا نعجز عندما نراها تقع أمامنا– عن تبين الهدف الخير منها، وإذا ما قدر لنا أن نصل إلى المعرفة الكاملة فسوف نجد أنها تتلاشى من تصورنا للعالم. فلم تكن هذه الضرورة لدى أفلاطون هى" آلهة الضرورة" القديمة التى تمسك بجميع الأشياء، بل كانت العلة التى لا نرى فى الوقت الحاضر أى غرض منها. وهى ما سوف يصفها أرسطو – فيما بعد – بالمصادفة. وهذا هو السبب فى أن العقل الإلهى يعجز عن إقناع هذه المادة الإقناع الكامل لتنصاع للنظام. فتظل هناك فى العالم بقية من الواقع البدائى الفظ الذى لا يمكن أن يضحى عقلانياً، وهذا هو السبب فى وجود الشر فى العالم. (١٧) إنها العلة المساعدة الضرورية، تماماً كما يحتاج الصانع البشرى إلى المواد الخام ليصنع منها صنعته لذا وصفت الماده لدى تلميذ أفلاطون – أرسطو – بأنها الضرورة الإفتراضية hypo-thetical فى مقابل الضرورة المطلقة (الإله) وهى تفرقة أكدها أفلاطون نفسه(١٨). ولا تتلاشى الفوضى تماماً من الوجود عقب لحظة الصنع وإدخال النظام، بل هى باقية بشكل ملازم للوجود ولا تفنى إلا معه. ففى كل الأوقات يحتوى الوجود على حركات لا تنتظم بأمر العقل الإلهى، ومن ثم تنتج دائماً أثاراً غير مرغوب فيها(١٩)

يستعمل أفلاطون – لوصف الطريقة التى بها يتعامل العقل الالهى مع المادة – مفهوم الإقناع. وهو بذلك ينفى تماماً أن يكون الخلق قد تم تحت ضغط أى إجبار أو قهر من الإله للماده لتنصاع لحكمه. وذلك لأننا نجد أن "الإقناع " لدى أفلاطون يعنى "فن قيادة النفوس(٢٠)" Psychagogie أىالوسيلة المناسبة لإنجاز ما نريد من الأخرين بواسطة التعمق فى فهمهم للدرجة التى تمكننا من إستغلال القوى الكامنه فيهم لتحقيق غايتنا التى نرجوها منهم. مما يعنى إن الكون ينشأ من عمل القوى الكامنة فى الموارد الأولية التى يتألف منها. فلا وجود لأى إجبار. وبذلك لا يكون العقل مسئولاً عن الاثار الجزئية الخاصة بأى قوة قائمة جزئية، وإنما مسئول عن جمع هذه القوى فى تأليف يجعل

اثارهم الطبيعية المجتمعه شيئاً خيراً. فلا يمحو افلاطون الماده تماماً أمام العقل، بل ولا ينكر أنها فى بعض الأحيان تحدث أثاراً تلقائيm بدون نظام فى الوجود بسبب طبيعتها العنيدة[٢١].

فإذا كانت هناك ضرورتان تسودان العالم لدى أفلاطون، تقف على رأسهما الضرورة المطلقة (الإله) فإن العلم الذى يدرس هذه الأخيرة فى علاقتها بالموجودات الدنيا وهو "الجدل" كان لابد أن يعده افلاطون أعلى العلوم، تليه فى المنزلة العلوم الأخرى المهتمة بأمور الضرورة الأفتراضية[٢٢]. ويمكننا فى ضوء هذه التفرقة، (وقصر أفلاطون عمل الضرورة المطلقة على العالم المعقول العلوى وحده)، أن ندافع عن أفلاطون ضد الإتهام بالحتمية الصارمة الذى وجهه الأستاذ مورو إليه، الذى ذهب فيه إلى ان العقل الأهى لدى أفلاطون فى إضفاءه للنظام ينتهك المعلولات العلية القائمة فى طبيعة المادة نفسها، فارضاً عليها نظاماً غريباً عنها بشكل قسرى[٢٣]. ندافع عن أفلاطون ضد ذلك لأن الضرورة التى يقول بها فى عالمنا المحسوس ضرورة إفتراضية ليست قطعية، بل تتيح فرصة لوجود بدائل امام الإنسان يختار من بينها ما يفعله، انها ليست سوى عالم ممكن واحد من بين عدد كبير من العوالم الممكنة التى يمكن وجودها بواسطة تعدد أنماط التآزر بين المادة وبين مثال الخير. زد على ذلك أن الإمكان لا يوجد فى عالمنا فحسب، بل موجود فيه بشكل ملازم دائم بسبب عناد المادة، وإغفالها لتوجيه مثال الخير وتدخل طبيعتها فى بعض الأحيان. [٢٤]

يفسح أفلاطون بهذا الشكل مكاناً– فى عالمنا المحسوس – لحرية الفعل الإنسانى. فالإنسان لديه حر فى أفعاله بالنسبة إلى ما يسود عالمه المحسوس من ضرورة افتراضية غير صارمة وإن كان أفلاطون قد ضيق من هذا الحيز بعض الشئ عندما ربط أحداث هذا العالم ومسار الكون كله بعملية السعى نحو مثال الخير. يسلم افلاطون فى فكره الكوزمولوجى بشئ من حرية الفعل الإنسانية لأنه يسلم بإن المادة من الممكن أن تقاوم– بسبب طبيعتها العنيدة ــ توجيه العقل الاهى المفروض عليها. ولما كان الإنسان يتألف من نفس وجسم، فإن بإمكانه أن يستجيب أوأن يرفض التوجيه الاهى. وقد إستعمل أفلاطون مفهوم "الإقناع" كما قلنا ليعبر عن هذا الحيز من الحرية الذى أفرد به أفلاطون فى العالم المحسوس للإنسان فى افعاله. وقد إنتقل أفلاطون بمفهوم الإقناع هذا

إلى مجالات الحياة العملية الأخرى- مفسحاً حيزاً من الحرية فى هذه الحيـــاة. إذا يذكـــر الأستاذ مورو أن دور السياسى والمشرع فى مدينة أفلاطون مثل دور مثـــال الخـــير فى "تيماوس" إذ المشكلة التى تواجه السياسى هى اساساً مشكلة الجمع والتأليف فى نظـــام واحد بين مواده الخام الأساسيه، ولن ينجح -كما يخبرنا أفلاطون بذلـــك مـــراراً- إلا عندما يستعمل سلاح الإقناع فيتمكن بذلك من تحقيق التآزر الناجح بين القـــوى الـــتى يحكمها.[٢٥]

وأخيراً يؤكد أفلاطون على أن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، ملئ بالنعم الـــتى بثها فيه إله عطوف يحب البشر، يرسل إليهم بالنعمة وكذلك بالبلايـــا ليعالجـــهم مـــن الخطيئة كما ذكر أفلاطون.[٢٦] وحتى إذا ما كان الفاضل يعانى من الفقر والمرض فى هذه الحيـــاة فإن الأمور حتماً سوف تعود فى النهاية عليه بالخير فى حياته أو بعد مماته.[٢٧] ولا يقصر أفلاطون العناية الاهية على الطائعين وحدهم، وأن الاهية تنتقم وتنكل بالعصـــاه. بل تشمل العناية لديه الجميع. ويذكر أفلاطون فى محاورات عديدة أن الإله. اب العـــالم وسيده وملكه، وانه يمثل له ما تمثله النفس للبدن، بل فى رأيه يتدخل الإله مـــن وقـــت لأخر من خلال ضربات الخط الاهية **divine chance** ليحمى ضعـــف الإنســـان أو غباوته من أن تقوده إلى النتائج الضارة.[٢٨]

نخلص مما سبق إلى أن أفلاطون يفسح مكاناً فى كوزمولوجياه لحرية الفعل الإنسانى بسبب قوله بوجود ضرورة غير كاملة فى عالمنا. وأن هناك علة شاردة، هى مقاومة المادة وعنادها للنظام الإلهى ومن ثم فلا يكون الإنسان خاضعاً على طول الخط للتوجيه الالهى فى نظر أفلاطون، بل قد ينجح الإنسان- أحياناً- بسبب طبيعة جسمه المقاومة للنظام فى ان يفعل افعالاً مخالفة لهذا التوجيه الالهى، ويكون مسئولاً عنها. وبالتالى يعاقب عليـــها. فلم تكن الإدارة الالهيه مطلقه لدى افلاطون، بل مقيدة ومحـــــدوده بقـــدرات المـــاده وطبيعتها. حقاً إرادة الإنسان قمدف تحقيق الخير قدر الإمكان، لكنها احياناً ما تعجـــز- تحت ضغط شهوات الجسم- عن إتمام مهمتها هذه. فكيف يحدث هذا ؟؟ هذا ما يقودنا إلى دراسة سيكولوجيا افلاطون.

٢- سيكولوجيا أفلاطون:

هل يظل أفلاطون متمسكاً فى دراساته السيكولوجيه بهذا القدر من الحرية الـــذى قال به فى دراسته للوجود؟؟ أم يتوسع فيه ليشمل رقعة أوسع؟؟ أم أنه يمحوه تماماً ويقول بحتمية عقلية صارمة كتلك التى قال بها استاذه؟؟

يؤكد افلاطون أول ما يؤكد فى دراسته السيكولوجية على النزعـــة الثنائيـــة. فالإنسان يتألف من جسم مادى يهتم بالشهوات ومن عقل هو قبسٌ إلهى داخله يتطلـــع دائماً إلى الخير. والإنسان فى حياته تتنازع السيطره عليه وعلى سلوكه هاتات القوتان- قوة الجسم وقوة العقل. وقد ذكر افلاطون هذا كثيراً (٢٩). عندما قسم النفس الإنسانية إلى أجزاء ثلاثة كالعربة التى يشدها جوادان مجنحان: أحدهما مندفع متهور وهو الشهوة والأخر هادئ بطئ هو (الروح الغضبية) وسائق (العقل) وذكر ان العربه سوف تســـير سيراً منتظماً متجهة إلى غايتها إذا امسك العقل بزمام القيادة فيكبـــح جمـــاح الجـــواد المشاكس ليتوافق فى سيره مع الجواد البطئ. وفى "الجمهورية" يشبه افلاطون الشهوة فى الإنسان بوحش أسطورى ذو رؤوس عديدة، ويشبه الروح الغضبية بالأســـد والعقـــل بالإنسان، ويرى أن العدل لن يتحقق إلا عندما يؤدى كل حيوان منهما الدور الـــذى يناسبه فيرى الوحش ويجمع الطعام، ويقوم الأسد بالحراسه والحماية فى حـــين يســـهر الإنسان على رعاية الإثنين. وينادى فى النهاية بضرورة ســـيادة الحكمـــة.(٣٠) وأكـــد افلاطون فى المحاورة ذاتها على إستقلال كل جزء من أجزاء النفس هذه عن الجزء الأخر. فيبرهن على ذلك باسطوره أجلايون إبن ليونتيوس **Aglaion son leontios** ذلـــك المحارب الذى كانت تدفعه شهوته إلى نبش قبور الموتى والإستمتاع بالنظر إليهم وهـــم عرايا، ولكن بعد ذلك يستيقظ فيه الجزء الغاضب من نفسه، فيلومها ويوبخها بشدة على ما فعلت من خسة لا تليق بمحارب شجاع مثله، ولكن ما إن يرى بعد ذلك موتى جدداً حتى تتجدد فى نفسه الشهوة ذاتها إلى رؤية الجثث من جديد وهكذا.(٣١)

لن تتحقق سعادة الإنسان فى هذه الحياه إلا عندما يسود الجزء العاقل فى نفسه علـــى الجزءين الأخرين ليضمن إنتظام سير عربة النفس الإنسانية نحو هدفـــها الأسمـــى. وأوكـــل أفلاطون بالفلسفة مهمة تهذيب النفس الإنسانية بتخليصها قدر الإمكان من الإنفعالات ومن

الشهوات الدنيئة وتنصيب العقل سيداً و قائداً. والإقناع هو سلاح العقل فى تقييد أجـــزاء النفس الأخرى. تماماً كما كان سلاح العقل الإلهى إقناع المادة وسوف يكون سلاح الحاكم الفيلسوف أيضاً فى المدينة الفاضلة– الإقناع، فلا يحكم بفعل القهر، بل بالإقناع. يقنع العقل كل من الشهوة والروح الغضبية بأن من مصلحتهم أن يطيعوا الحكمـــة ولا يتعـدوا الحـد الطبيعى المطلوب منهم[٣٢].وكثيراً ما أكد افلاطون على أن النفس تشبه مدينة تتحقق سعادتها عندما تطيع قوى الشعب أوامر القائد وترضى كل طبقة من الطبقـــات الثـلاث بوضعـها الطبيعى فيحكم العقل وتطيع الشهوة وتسهر الروح الغضبية على حماية النفس بأســرها.[٣٣] وفى القوانين يؤكد أفلاطون على أن الإنسان فى حالة الصراع النفسى بين قوى نفسه عليـه التمسك بطريق العقل الذهبى والذى يسميه هنا "القانون العام المشترك فى المدينة" [٣٤]. وهى عقيدة رددها أفلاطون كثيراً. [٣٥]

أما عن هبوط النفس إلى البدن الإنسانى فيرده افلاطون إلى ضعف أجنحة النفس وعدم قدرتها على مسايرة ركب الآلهة، فتم سجنها فى البدن تكفيراً عن هذا العجز ولن يتحقق خلاصها وعودتها إلى اصلها الأعلى إلا بتطهيرها وعودتها إلى رشدها وإلى سيادة العقل فيها. لذا ربط أفلاطون الفضيلة بالمعرفة العقلية. وجعل سيادة العقل فى النفـــس الإنسانية شيئاً مستمداً من سيادة العقل الكونى فى الكون، إذا أن عقلنا – كما يقول– والعقل الكونى يشتركان معاً فى محاربة الفوضى فى الوجود وذلك بتوجيــه الشــهوه إلى الطريق القويم.[٣٦] وأفلاطون بذلك يعكس فكرة الكوزمولوجى السابق الذى أكد فيــه على خضوع الماده لسلطة العقل الالهى. إذ نجده يطالبنا بضرورة أن نتشبه بالألهه قـــدر الإمكان،[٣٧]فنكون أحراراً من الجسم قدر الإستطاعة. وفى أسطوره الكهف يقول بــأن النفس فى الجسم أشبه بسجناء الكهف الذين تضللهم ظلال الجسد عن رؤية الحقيقـــة، ولن يتحقق الخلاص إلا بالتحرر من هذا السجن والخروج إلى أعلى لرؤية الحقائق.[٣٨] وأفلاطون بهذا يحصر وظيفة العقل فى عملية السعى نحو الخير والحقيقة، [٣٩]ومن ثم يجعل العقل هو الذى يحثنا على إتخاذ الإختيار العملى الواعى وعلى اكتشاف القوانين المنظمة، فهو المصدر الذى منه ينبع الحكم العملى حول ما يكون الأفضل للمرء ككل. ومـــن ثم يعيش الإنسان الحياة الأفضل. فى حين يحدث العكس لو إتبع الإنسان القوى الأخرى فى نفسه، فيعيش فى فوضى حياة يغيب عنها كل تنظيم ثابت ودقيق للشخصية.[٤٠] فلـــم

يكن افلاطون مبالغاً فى وصفه للتكالب على الشهوات وتحكم فىالإنسان بانـــه مـــرض نفسى بالمعنى الأتم.[41]إنه يدمر النفس كما يدمر المرض الجسم، ووصف الحكماء بأنهم أطباء نفوس.[42]حقاً لم يعتبر افلاطون الشهوات سيئة فى حد ذاتها، ولا ينادى بإستئصالها تماماً. لأنه مؤمن بإن اشباعها ضرورى لبقاءنا، ولكنه يراها سيئه ومهلكة عندما يتخذها الإنسان غاية اساسية له ويكرس قواه العقليه كوسائل لإشباعها.[43]

إذا كانت سعادة الإنسان لن تتحقق فى هذه الحياة إلا عندما يسود العقل فيه على كل أجزاء نفسه، إذا كان الإنسان يسعى إلى الخير بالفطرة اصلاً. فسوف يفعل الإنسان الخير حتماً إذا عرفه. وقد كان هذا موقف سقراط فهل إعتق تلميذه أفلاطـــون نفـــس المـــوقف طالما أنه يقبل كما رأينا نفس مقدمات مقولة سقراط؟؟ حقـــاً ردد أفلاطـــون نفس هذا الرأى الحتمى الصارم فى العديد من المواضع،[44]مؤكداً على أنـــه "لا أحـــد يخطئ بإرادته " لكن موقفه النهائى لم يكن مؤيداً تماماً لحتمية استاذه العقلية، بـــل سمـــح أفلاطون – هنا أيضاً– بقدر من حرية الفعل للإنسان كما سوف نرى من خلال المراحل التى مرت بها معالجته لموضوع الضعف الأخلاقى والتى قسمها الأستاذ والش **J.Walsh** إلى ثلاث:–[45]

١- المرحلة المعرفيه:- Cognitive stage

فيها كان أفلاطون مخلصاً لحتمية استاذه بشدة، حيث أكد فى هذه المرحلة علـــى إستحالة تضليل المعرفة وإرتكاب الإنسان للرذيلة وهو عالم بها. ويجسد هـــذه المرحلـــة الكتابان الخامس والسادس من "الجمهورية" وكذلك "وفيدون" "ومينون" [46]. واعتمد افلاطون فيها على تفرقته بين المعرفة وبين الظن لتأيد حتمية استاذه العقليـــة الصارمـــة ذاهباً إلى أن ما يتم تضليله فى حالة للرذيلة هو الظن وليست معرفة الإنســـان اليقينيـــة الحقه،[47] وذلك لأن هناك فارقاً بين ما يريده المرء معتقداً إنه الأفضل وبين مـــا يريـــده حقيقة ويكون فعلاً هو خيره الحقيقى[48]. وبينما يكون بإمكان الشهوة أن تقهر الأول، فإنها لا تستطيع على الإطلاق فعل ذلك بالثانى.[49]. وسقراط بالتالى على حق فى إنكار امكانية قهر المعرفة الحقه بفعل الشهوات، وأن جهل الإنسان بخيره الحقيقى هو الـــذى يجعله يقع فى حالات ضعف الإرادة.

٢ - المرحلة السيكولوجية Psychological Stage

يدخل افلاطون فيها تفرقة جديدة بين قوة العقل النظرية وبين قوته الدافعه النزوعية Motivational ثم يدخل تقسيمه الثلاثى للنفس- السابق الحديث عنه - ذاهبا إلى رد الضعف الأخلاقى إلى تخاذل الجزء الغضبى فى النفس الإنسانية عن مؤزارة العقل فى صراعه مع الشهوه.(٥٠) مؤكدا على أهمية فضيلة ضبط النفس فى صون الإنسان من هذا. والجديد هنا أن افلاطون قد اضحى أكثر واقعية وإعترف بوجود الصراع النفسى. إنه يراعى هنا الوقائع النسبية، كما أنه لأول مره يظهر دور الروح الغاضبة فى السلوك الإنسانى، وهو دور جعلها أقرب إلى مفهومنا الحديث عن "الإرادة"(٥١) إذ يصور هذه الروح على أنها ملكة عملية تعبر عن أوامر الضمير الأخلاقى لدى الإنسان. وتجسد أسطورة ليونتيوس الواردة أنفا هذه المرحلة فالروح الغضبية لدى هذا المحارب الشجاع تعارض الشهوة وهذه الأخيره تتصارع مع العقل.(٥٢) وقد ذكر افلاطون "تيماوس" (٥٣)هذا الدور التوجيهى للروح الغضبية واستعرضه بإفاضة فى الجمهورية عندما عزى إلى طبقة الحراس مهمة مزدوجة هى حماية المدينة من العدوان الخارجى وكذلك من الإرهاب الداخلى للشهوة.(٥٤) إنها قوة تنفيذية تنفد أوامر العقل التوجيهية فى الإنسان، تماما كما تكون طبقة الجند عصا فى يد الملك الفيلسوف ليزود بها عن حياض مدينته. وإنتهى أفلاطون فى هذه المرحلة إلى أن ما يهزم فى الضعف الأخلاقى هو الروح الغضبية أمام قوة الشهوة الطاغية، وليس العقل، ومن ثم يظل افلاطون فى هذه المرحلة متبعا لحتمية استاذه.

غير أن افلاطون يطور بعض الشئ من تفسيره السابق، حقا يظل الجهل هنا موجودا كسبب لوقوع الإنسان فى الخطأ كما كان فى المرحلة الأولى، ولكن الجديد هنا أنه يفسر على أنه فشل الجزء الغاضب فى الإنسان فى فهم أوامر العقل ومن ثم إخفاقه فى تنفيذها تنفيذا صحيحا. وبالتالى يضعف امام إغواء الشهوة، والعلاج من هذا يتم بالموسيقى والرياضة البدنية.(٥٥) فلا يزال افلاطون ينظر إلى العقل وإلى المعرفة على أنه معصوم من إغواء الشهوة، ولا يمكن أن ينخدع بإغواءها. ويظل أفلاطون مرددا لقول استاذه "إنه من المستحيل أن يفعل إنسان شيئا سوءا وهو عارف معرفة يقينية أنه كذلك. "فلم يكن الأستاذ بينير T. Penner موفقا عندما قال "إن افلاطون فى

الجمهورية - خاصة فى إسطورة ليونتيوس- يسمح للعقل بان يقهر بواسطة الشهوة وكذلك فى قوله إن أفلاطون يعتبر حالة البخيل الذى يشعر شعورا يقينا بمتعة المعرفة الحقة، ولكنه يظل مع ذلك بخيلا ولا يغدو محبا للحكمة على الإطلاق حالة لإنهزام العقل بالشهوة.(٥٦) لم يخالفه التوافق فى ذلك لأنه قصر مهمة المعرفة على العقل وحده وغفل عن أن الروح الغضبية (الإرادة) تكون الأداة اللازمة للعقل لتنفيذ اوامره ومن ثم يصيبها شئ من المعرفة، وهذا ما أكده افلاطون فى أكثر من محاورة.(٥٧) ولم يقل افلاطون بإمكانية إنهزام العقل أمام الشهوة إلا فى المرحلة المتأخرة من فكره كما سوف نرى.

غير ان الأستاذ والش(٥٨) يشير إلى أن بداية تسليم افلاطون بإمكانية إنهزام العقل أمام الشهوة قد ظهرت فى نهاية هذه المرحلة السيكولوجية من فكره؛ وبالتحديد فى محاورة السفسطائى. إذ يوسع أفلاطون فيها من دائرة الصراع النفسى ليدخل العقل إليها- مشيرا إلى أن هناك جهلا خطيرا يصيب الإنسان الذى يتوهم أن لديه الحكمة وهو فى الحقيقة لا يملكها(٥٩). وهو نوع من الجهل يختلف عن الجهل المقصود فى "الجمهورية" والذى كان يصيب الجزء الغاضب فحسب من النفس. أما هذا الوارد فى "السفسطائى" فيصيب العقل نفسه؛ نتيجة لتحالف الروح الغضبية مع الشهوة وتضخم قوتيهما فى مقابل قوة العقل فيضل العقل عن هدفه، والعلاج يكون بالجدل والتربية الرفيعة.

٣- مرحلة التعود Habituation stage

ترد تفاصيل هذه المرحلة فى محاورات افلاطون المتأخرة، وتدور حول محور التناغم النفسى وما يتضمنه من إعتدال لقوى النفس. حيث تتعود النفس منذ الطفولة على نموذج معتدل من السلوك الذى يتيح لكل جزء فى النفس حقه الطبيعى، ويحدث الضعف الأخلاقى عندما تخفق الشهوة فلا تنتهج الطرق المعتدلة فى الإستجابة لتوجيه العقل.(٦٠) فنجد أفلاطون فى "القوانين" يتخلى عن مثل "الجمهورية" الأعلى وهو الشجاعة ليؤكد على أهمية الإعتدال وضبط النفس، بل ويعتبر هدف التعليم والقوانين كذلك تحقيق حالة الإعتدال فى المدينة وداخل الفرد. فالتعليم والتعود على الإعتدال هو الحصن الحامى للإنسان فى حياته.(٦١) وينتهى الأستاذ والش فى تحليله لهذه المرحلة إلى أن افلاطون رغم عدم تخليه عن إرتيابه فى الشهوة، فإنه يظهر هنا نظرة واقعية أكثر من ذى

قبل، ويظهر تقبلا لنوع من المزاج النفسى الذى فيه تكون الشهوات المعتدلة محبذة بشكل طبيعى.(٦٢)

يلمح افلاطون اول ما يلمح إلى هذه المرحلة من فكره فى نهاية "تيماوس"(٦٣)عندما يذكر أن نقص التدريب الأخلاقى المناتتب يقود إلى قوة وسيطرة الجوانب الشهوانية فى النفس الإنسانية مما يؤدى إلى وقوع الضعف الأخلاقى، فنقص المعرفة اللازمة لتحقيق التناغم النفسى يجعل الشهوة تسعى إلى كسب السيادة على غيرها من اجزاء النفس، وبالتالى فإن الشرير يصير كذلك بسبب وجود إستعداد منحرف فى جسمه وكذلك نتيجة لنقص المعرفة والتربية. ويفصل افلاطون الأمر أكثر فى القوانين" (٦٤) حيث يضع كل أمله على التعليم الأخلاقى ودوره فى تحقيق سعادة الإنسان فالتعود على ضبط النفس يعصم المرء من الشر، ويصير الأعظم الوهية وتحضرا بين الكائنات وبدونه يضحى الأعظم توحشا بينهم. وينتهى افلاطون إلى أن الجهل الذى يسبب الضعف الأخلاقى هو عدم خبرة باشكال الحياة، أو قل هو غياب العادة القويمة.(٦٥)وهو جهل غير مبرئ لصاحبه - على عكس النوع الأول المذكور فى المرحلتين السابقتين - لأن العقاب هنا لا ينصب على السبب الذى من أجله نسى هذا الرجل، وإنما على السبب الذى لا يجعله يستعيد ما قد تعلمه من خير. وما على البشر سوى أن يقهروا غرورهم هذا وهو ما تقوم به التربية، حيث تذكرهم بأصلهم الخير الكامن فيهم. (٦٦)

هنا فى هذه المرحلة المتأخرة من فكره يسمح افلاطون بمخالفة استاذه، والقول بإمكانية حدوث الضعف الأخلاقى وإنهزام العقل الواعى أمام الشهوة. حيث يعترف رغم إيمانه الشديد بقوة العقل- بأنه قد يحدث فى الممارسة العملية أن يفعل المرء العارف بالخير الفعل الشرير وهو عالم بأنه كذلك.(٦٧)حيث يفرق أفلاطون بين جرائم ترتكب نتيجة لدوافع خبيثة لدى بعض الأفراد الذين تكمن فى طبيعتهم هذه الدوافع، وبين جرائم- إن صح أن نقول عنها كذلك - ترتكب نتيجة للجهل بما يكون صائبا. النوع الأول هى الأفعال المذنبة التى تستحق العقاب، ولايدرجها أفلاطون أسفل فئة أفعال التهور والإندفاع بل يعتبرها أفعالا متعمدة ومناقضة لما يعرف المرء إنه الصواب. العقاب عليها يكون إنتقاما من الفاعل وإرهابا للآخرين. أما فى حالة الجريمة غير المتعمدة فيكون

العقاب لدى أفلاطون علاجيا. ويؤكد على انه فى الممارسة العملية تكون معرفة ما يكون صوابا غير مؤدية حتما إلى قيام إرادة صادقة لفعل ذلك كما يزعم سقراط. ويشـــير إلى نفس الرأى فى موضع مبكر من نفس المحاورة (٦٨)عندما قال إن ما يدركه المرء على أنه الخير ليس هوما يرغب فعله بالضرورة. وهو بذلك يشير إلى التفرقة بين الشروط النظرية للواقعة وبين ملابساتها النزوعية الباطنية داخل المرء. فهما ليسا متماثلين دائما، ومـــن ثم يعترف بوجود حالات الضعف الأخلاقى فى الطبيعة البشرية، ويعترف - كما ســـوف يفعل ارسطو فيما بعد- بندرة وجود الشخص الأعلى السقراطى الذى يملـــك المعرفـــة الحقة والدافعة، والتى لها السيادة على كل افعاله. ونظرا لهذه الندرة تسن الدولـــة - فى رأى افلاطون - القوانين لغرس بذور التناغم النفسى فى نفوس مواطنيها.(٦٩)

فهناك فارق كبير بين أفلاطون - فى حياته المـتأخره - وبين أستاذه. فبينما يؤمن سقراط بشدة بسمو العقل وقوته الدافعة فىالإنسان، لا يؤمن التلميذ بهذا السمو الدائم للعقل، ولا بقوته الهائله فى كل مجريات الأمور- على حد قول والش(٧٠)- فلم يبـــالغ افلاطون فى تصور قوة العقل مثل أستاذه، ولا لسلطة المعرفة. علاوة علـــى أن عـــلاج الضعف الأخلاقى كان فى رأى سقراط هو الحساب اللذي، فى حين لدى تلميـــذه هـــو العقاب الإصلاحى. ويشير برقلس Proclus إلى أنه لا يوحد أفلاطون بين ما يكـــون بمقدور المرء وبين ما يريد الأفضل كما فعل سقراط، فالمذنب لديه من الممكن ان يختـــار متعمدا وعن علم فعل الخطأ، فى حين أن سقراط يؤكد على أن المرء يريد حتما فعل مـــا يعرف أو يعتقد أنه الأفضل له.(٧١)

وقد أجمل افلاطون فى فقرة واحدة من " القوانين " العلل المختلفة التى تصورهـــا اسبابا لحدوث الضعف الأخلاقى فى المراحل الثلاث من فكره بقوله "وجود الإنفعـــال الغاضب، وكذلك الشهوة وإغواءها مما يؤدى إلى الخداع المـــاكر، وكذلـــك الجـــهل بالسلوك السيئ. وهو نوعان: نوع بسيط وأخر اكثر تعقيدا منه تزداد فيه حماقة الإنسان فلا يعد يعانى من عدم المعرفة، بل وكذلك من الغرور وإدعاء الحكمة".(٧٢) ورغم واقعية أفلاطون هذه وقوله بإمكانية قهر الشهوة للمعرفة، فإنه ظل متمسكا بقوة المعرفـــة، ولم يتخل عن إيمانه بإن الخيرية فى الحياة تكون من نصيب المرء الذى لديه عقل قادر علـــى المعرفة ليس بطبيعة النفس فحسب، بل ومعرفة طبيعة الكون، لأن الكون قد نظم علـــى

خير وجه ممكن ليجسد الخير [٧٣]. ولا شك أن المعرفة به سوف تجعل حياة الإنسان بجملتها سعيدة.

وإذا كان افلاطون يخالف أستاذه أخيراً، ويؤمن بإمكانية حدوث الضعف الأخلاقى وإنهزام المعرفة أمام الشهوة، ومن ثم خرج على الحتمية الصارمة، وافسح مكاناً لحرية الفعل الإنسانى، فإنه لا يعفى – فى الواقع – الضعيف اخلاقياً من المسئولية عن ضعفه هذا وبالتالى لم يعفه من العقاب، وإن كان قد إعتبره عقاباً تأديبياً علاجياً، وذلك لأن ضعف الإرادة مرضاً يصيب الإنسان ويحتاج إلى علاج هو العقاب، إذ يكون العقاب مفيداً فى هذه الحالة تماماً كما يكون الدواء مفيداً للمريض.[٧٤] فلا يجب أن يكون القانون وعقوباته إنتقاماً فحسب من المجرم، بل يجب أن يكون علاجاً وتهذيباً له وتهذيباً لعقل الضعاف أخلاقياً لكى يتعودوا على الخلق القويم.[٧٥] ويتبع افلاطون نفس النظرة إلى الضعف الأخلاقى فى محاورة تيماوس،[٧٦] وإن كان يجعله فيها مرضاً آت من مصدر جسمى هو ظروف وملابسات الجسم الإنسانى وما تتركه من تأثير على النفس، ولا يسقط المسئولية عن الضعف الأخلاقى عن كاهل المذنب، بل يعتبره مسئولاً عن ذلك – خاصة فى الحالات التى يكون الضعف فيها ناتج عن السكر أو الجنون الذى يتسبب المرء نفسه فى حدوثه لنفسه.[٧٧] ولا ينكر افلاطون إمكانية ان يتغلغل الضعف الأخلاقى فى نفوس البعض لدرجة انه يضحى مرضاً عضالاً مستعصياً على العلاج العقابى، مما يستوجب القضاء على الفاعل نفسه بلا تردد وذلك بإعدامه، وهو لا يستحق فى ذلك أى رثاء.[٧٨]

تقع المسئولية عن الضعف الأخلاقى على كاهل مرتكبه فى رأى افلاطون – لأن السبب فى إنهزام العقل أمام الشهوة فيه يكون راجعاً إلى تقصير المرء نفسه– إما بسبب الإهمال أو المتعة أو سوء التربية. والمحك الذى يقيمه افلاطون للتمييز بين حالات الضعف الأخلاقى التى يكون المرء مسئولاً عنها ويجب عقابه عليها لأنه قد تسبب هو نفسه فى حدوث ذلك له، عن حالات الضعف الغير مقصودة ولا تستوجب إيقاع العقاب بمرتكبيها هو محك أننا نحس من فعل المرء الشرير ومن فظاعته كذلك أنه ما لم يكن قد رغب باطنياً فى التصرف بالشكل الذى تصرف به لما كان قد أجبر عليه. فالجهل فى هذه الحالة لا يكون مبرئاً لصاحبه، ولا نافياً المسئولية عنه.[٧٩]

نتتهى من كل ما سبق إلى أن أفلاطون فى هذه المرحلـــة الأخـــيرة مـــن فكـــرة السيكولوجى يسير على نفس الخطى التى سار عليها فى فكره الكوزمولوجـــى، حيـــث يفسح حيزا من الحرية امام الفعل الإنسانى.إذ وفقا لمفهومنا النســـبى للحريـــة يكـــون أفلاطون مؤمنا بشئ من الحرية الإنسانية بالنسبة لما يدور داخل النفس مـــن عمليـــات سيكولوجية فيها قد تتغلب الشهوة على العقل فينصاع لها بدلا من حدوث العكـــس. فلم يؤمن افلاطون بحتمية استاذه العقلية -كما زعم البعض إنه فعل(٨٠) إذا لا يســـتبعد وقوع الضعف الأخلاقى، ومن ثم فلم يوحد توحيدا مطلقا بين الفضيلة وبين المعرفة، ولا يؤمن بإن المعرفة شرط ضرورى وكاف للفضيلة، بل آمن بانه من الممكن أن يعرف المرء أن فعلة سيئا ومع ذلك يفعله احيانا لتحالف قوتى الشهوة مع الروح الغضبية ضده قوة العقل. وأفلاطون بهذا القدر الذى يتيحه من الحرية الإنسانية من المناصرين للحتمية غير الصارمة فى الفكر اليونانى.(٨١)

ويجسد أفلاطون فى العديد من المحاورات هذا الإيمان بذلك القدر الضئيـــل مـــن الحرية الإنسانية فى هذه الحياة. ففى "فيدون" يعتبر أن العلة الحقيقية وراء وجود سقراط فى السجن هى إرادة سقراط الحره التى إختارت طاعة القوانين(٨٢). وفى محاورة القوانين يقول "إن الإله قد ترك العلل والأسباب الخاصة بتشكيل الشخصية لإرادات كل واحد فينا، فدائما يصبح كل واحد فينا تقريبا كما يرغب وكما يتفق مع شخصيته".(٨٣) معنى هذا أن بناء الشخصية الإنسانية مستثنى لدى أفلاطون من أى تعاقب على إلهى ايا كان يسرى على الأشياء الأخرى فى الوجود. والواقع أن أفلاطـــون يقيـــم حريـــة الإرادة الإنســـانية على شريطة سيادة العقل فىالإنسان على كل القوى الأخرى الـــتى تتـــألف منها نفسه. فيقول "الحر هو ذلك الذى يطيع هدى عقله وحده، أما غير الحر فهو الذى يضعف أمام نداء الشهوة أو الروح الغضبية فيصير عبدا لشهواته(٨٤). ومـــن ثم إعتـــبر افـــلاطون مهمة القوانين والتربية مساندة ودعم الإرادة الحرة داخل الإنســـان لتقويـــة عقلة ليسود على الجوانب الشريرة الأخرى فى نفسه. ولا يوجـــد أى إجبـــار أو قـــهر للشهوة أو للروح الغضبية بسيادة العقل عليهما، لأنها سيادة من أجل صالحهما أصـــلا. فهو يراعى كل ما يكون مفيدا لكل واحد منهما. ولا تعارض على الإطلاق بين المصالح داخل هذه الحرية بل يزدهر كل جزء جنبا إلى جنب مع اجزاء النفس الأخرى فى وحدة

روحية منتظمة تمثل نموذجا راقيا للشخصية – فتشارك بهذا الشكل فى مثال الخير. نفوز فيه بحرية باطنية فيها يحقق كل جزء من أجزاء النفس أسمى إمكانياته المتاحة، ومع كـــل خطوة يخطوها هذا البناء نحو تحقيق المثالية يغدو الإنسان اكثر و أكثر قوة وثباتا وحرية، فيساهم كل عنصر فى بناء شخصية الملك الفيلسوف وهو مثلنا الأعلـــى المتـــاح أمـــام قدرات الوجود البشرى فى هذه الحياة.(٨٥)

تتمثل حرية الإراده الإنسانية إذن لدى افلاطون فى ســيطرة الـــذات العليـــا فى الإنسان، فيتمتع بالتالى بنوع من الإتساق الباطنى– الذى يتمثل فى تلقائيـــة النفـــس فى فعلها للخير أو الشر. تلقائية لا تختار حياة العقل وحدها، ولا حياة اللذه وحدها، وإنمـــا الحياة الخيرة المتناغمة المتضمنة لمزيج من العقل اللذة معا. وقد ذكر افلاطون هذه الإرادة الحـــرة فى "تيماوس" (٨٦)عند حديثه عن خلق النفوس الفردية للبشر، مشيرا إلى أن هذه النفوس تتنعم أو تعانى وفقا لأفعالها التى تختارها فى الحياة. وفى نص أخر مـــن المحـــاورة نفسها يشير أفلاطون إلى هذه الإرادة عندما يعتبر الإعتناء بالنفس يقودها إلى التغلـــب على الشر وقهره فى أفعالها التى تقدم عليها.(٨٧)وفى "القوانين" يؤكد افلاطون على هذه الحرية، حيث يقول بعد تأكيده على سمو النفس "إن النفس ملك للإنسان قبل الجميـــع معطاة إليه من قبل الطبيعة لكى يتحاشى الشرور وأن يتبع الخير".(٨٨)

لكن الحرية التى يشدو أفلاطون بها هنا لم تكن حرية كاملة، بل كان قدرا محدودا منها كذلك الذى افرده هو نفسه داخل بناء العناية الاهية فى فكره الكوزمولوجى. فهذه الإرادة فى حريتها تتقيد بحدود العناية الإلهية وكذلك بطبيعة الإنسانية وما تتضمنه مـــن صراع. فكل واحد منا كما يقول أفلاطون – يصبح على ما يكـــون عليـــه إلى الحـــد الأعظم المتاح له بواسطة إتجاه رغباته وطبيعة نفسه، أى بأقصى ما يســـمح بـــه الخلـــق العام.(٨٩)

هذا عن حرية الإراده الإنسانية فماذا عن حرية الأختيار لدى افلاطون ؟؟ يسلم أفلاطون فى الواقع بوجود حرية إختيار تتمتع بها النفس الإنســـانية. ففـــى اســـطورة "آر"(٩٠) Er يذكر افلاطون ان النفوس بعد الحساب الأخروى، وقضاء فـــترات مـــن العذاب أو النعيم والتى يحكم بها عليهم نظير عملها السابق فى الدنيـــا، تتطـــهر هـــذه النفوس، ثم تمثل امام حضرة محور الضرورة الذى حوله تدور السماء. وتجلـــس أمامـــه

بنات الضرورة. فتنشر على النفوس أوراقا مغلقة وغير واضحة المعالم تتضمن نماذجا للحياة المستقبلية. ويطلب من كل نفس أن تختار بنفسها ورقة من الأوراق كيفما تشاء، حيث يقول الملاك، "لن تجدوا جنيا يختار كم كيفما أتفق، بل أنتم الذين سوف تختارون جنكم بأنفسكم، فليختر منكم أول من تقع عليه القرعة حياته التى سوف يرتبط بها فى المستقبل، أما الفضيلة فلا تعرف سيدا، وإنما يحصل المرء منها على المزيد أو على الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها" واللوم يقع فى ذلك على من يختار أما السماء فلا لوم عليها"(٩١). وأفلاطون بذلك ينص صراحة على أن النفوس البشرية – قبل هبوطها إلى الأجساد –تختار إختيارا حرا نموذج الحياة الذي يعن لها انه يناسبها. ويستغل افلاطون الفرصة هنا ليؤكد على أهمية المعرفة، فهى الكفيلة – فى رأيه – بتمكين الإنسان من التمييز بين حياة الخير وبين حياة الشر، وأن يختار أفضل ما يتسنى له من كل مكان، فيختار الحياة الفاضلة دون غيرها، فى حين أن غير الحكيم عليه أن يبحث عمن يمكن أن يكتسب منه هذه المعرفة المرشدة(٩٢).

وتتسبب الجملة الأخيرة فى هدم كل ما اثار إعجابنا من أفلاطون فى الأسطورة. إذ بينما يتملكنا الإعجاب بقوله إن النفوس هى التى تختار حياتها المستقبلية، سرعان ما يخيب ذلك. كما يقول د/ فؤاد زكريا(٩٣).عندما نرى أفلاطون لا يزال حتى هنا متمسكا بحتميته غير الصارمة وبالنطاق الضيق من الحرية الذى يفرده للإنسان ويربطه بمقدار ما يحوزه الإنسان من المعرفه. حيث يقتصر عملية تقرير المصير هذه تقريرا صحيحا على قلة فقط هم الفلاسفة، أما الغالبية من بنى الإنسان فعاجزة لديه عن حسن الإختيار– إلا بإرشاد هذه القلة.

وعلى كل فإن افلاطون لا يجعل الإنسان– خاصة المستنير – خاضعا لسلطان إلهى اسمى فى هذا الإختيار، ولا لقوى غيبية أخرى، بل هو الذى يختار مستقبله بنفسه. ومن ثم فهو فاعل حر يتحمل مسئولية كاملة عن ذلك. وعليه فقد كانت السعادة لدى أفلاطون كما وصف كاسيرر– هى الحرية الجوانية، الحرية التى لا تعتمد على ظروف عابرة أو خارجية، بل على التوافق والتناسب الصحيح فى كيان الإنسان وعقله(٩٤). وقد رأى افلاطون هذا القدر من الحرية الذى افرده للإنسان– كافيا للإيمان بوجود حساب أخروى فى الآخرة على الأعمال التى يقترفها الإنسان فى حياته. ففى رأيه تحاسب

النفوس على ما اقترفت من أعمال بمحض إختيارها وحريتها. ولولا إيمان أفلاطون بهذا القدر من الحرية الإنسانية وبمسؤلية الإنسان عن أفعاله لما وجد منطقيا الإيمان بخلود النفس ولا بالحساب الأخروى. وقد اكد عليها كثيرا فى العديد من محاوراته(٩٥).

ما يود افلاطون نقله إلينا فى أسطورة (ار) هو أن قراراتنا واختياراتنا مرتبطة بعملية تصوير شخصيتنا التى عشناها من قبل فهذه هى التى سوف تحدد أى نوع من الناس نكون عليه بوضعنا وإتخاذنا لهذه القرارات. فتحدد حياتنا القادمة بفعل جوانب حياتنا السابقة التى عشناها، وتصرفنا فيها انطلاقا من قراراتنا الحرة والمسئولة. وأكد فى محاورة تيماوس" على نفس هذا الإيمان بقوله: إنه عندما يولد إنسان بوضع غير مريح للقوى الجسدية والذهنية وربما كإمرأة أو على الأسوأ كحيوان غير عاقل، فالسبب فى ذلك أنه قد اساء إستغلال نفسه فى حياة أولى مبكرة"(٩٦). فإذا كان الأمر كذلك، فإن ما يضعه أفلاطون ما بين سطور الأسطورة هو أنه يجب علينا فى حياتنا الحاضرة أن نلتزم بالعدل والإتزان؛ لأن العادل فى الآخرة الرجل ذوى الرؤية والنظرة الثاقبة التى سوف تمكنه من إتخاذ إختيارات حكيمة فى الحياة الأخروية. وينبغى أن نتجنب الظلم لأنه سوف يدفعنا فيما بعد إلى إتخاذ إختيارات غير حكيمة فى الحياة القادمة ومتسرعة. وهى رسالة لا تختلف عن الرسالة التى تسعى كل محاورات أفلاطون إلى إيصالها لنا وهى -كما قال الأستاذ اناس **Annas** – أن امتلاك العداله شئ له قيمته الذاتيه للإنسان لأنها توفر الحياة السعيدة للفرد وللمدينة وللكون كله. ومن ثم فهى تستحق أن نحيا من أجلها(٩٧).

هذا عن الإختيار الأول المسبق للحياة المستقبلية. أما عن حرية الإختيار فى الحياة العملية فى المواقف الجزئية التى تصادف الإنسان، فلا نجد عن ذلك شيئا شافيا جازما عند افلاطون– سواء بتأييدها أو نفيها. وأغلب الظن أن أفلاطون– كما يقول ديموس – لم يكن واعيا بالمشكلة نفسها، إذ لم يرفض رفضا صريحا حرية الإختيار كما إنه لم يؤيد القول بها صراحة(٩٨). فلم يكن افلاطون– كما زعم كرومبى – مفكرا نزوعيا حتميا **Impulsionist** يقول بإن إختياراتنا من إملاء طبيعتنا الداخلية التى لا سيطرة لنا عليها، ومن نوازعنا الفطرية التى لا حيلة لنا عليها دائما(٩٩). إذ لم يكن أفلاطون بكل هذا الوضوح الذى ظنه عليه كرومبى، ولم يجزم برأى قاطع حول حرية الإختيار الجزئية،

كما أن التعسف واضح فى هذا الرأى، لانه يفصل النفس عن طبيعتها ويقول إن النفس التى تطيع فى إختيارها طبيعتها نفس غير حرة، وهو تقسيم غير منطقى ولم يقل به أفلاطون، ثم ماذا سوف تكون النفس لو فصلناها عن طبيعتها؟؟ كما انه مما يعارض رأى كومبى بشده أن النصوص التى وصلتنا من أفلاطون فى هذا الصدد متعارضه تعارضا يقضى على أى أمل فى الوصول إلى راى جازم حول موقف أفلاطون الحقيقى حول الإختيار الفردى الحر. فبينما يؤكد فى اسطورة (ار) على هذه الحرية، ويشدد على أن اللوم على سوء الإختيار يجب أن يوجه إلينا نحن وليس إلى السماء، وبينما يطالبنا فى "تيماوس" [١٠٠] كذلك بضرورة أن نقاوم بأقصى ما نملك من إختيارات حرة صائبة العادات والتربية السيئة وكذلك نقاوم نوازعنا الشريرة. نراه فى نصوص أخرى يلغى تماما حرية الإختيار الفردى بشدة. فيقول فى "القوانين" إننا عرائس متحركة فى يد الإله وملكية خاصة به، وهو الذى يوجهنا حيثما يشاء من خلال العبث بأوتارنا" [١٠١]. وفى " فيدون" يذهب إلى حد تحريم أن يختار الإنسان حتى الإنتحار كوسيلة للفرار من مشاكل الحياة وذلك لأننا فى رأيه. ملك خاص للإله ولا يجوز لنا أن ننتزع منا شيئا هو أصلا ليس ملكا لنا[١٠٢]. وهذا التضارب فى النصوص يجعلنا نعجز عن إتخاذ موقف موحد وقاطع ننسبه إلى أفلاطون بإطمئنان فى هذه القضية.

لم تكن الحرية التى نسبها أفلاطون إلى الإنسان فى نسقه حرية مطلقة بل كانت حرية نسبية ومقيدة، فقد هاجم أفلاطون الحرية الأولى وأعتبارها فوضى ممجوجة لا تليق بالإنسان، ويعتبر الرضى بها أسوأ من الخضوع لأشد حكم إستبدادية[١٠٣].فما كان ينادى به هو نوع من الحرية المسئوله والنسبية بالنسبة إلى قوله بسيادة ضرورة غير صارمه فى العالم المحسوس، وكذلك تسليمه بإمكانية وقوع الضعف الأخلاقى.

تلك هى سيكولوجيا افلاطون، وتلك هى معالجته لمغالطتى سقراط " الفضيلة معرفة" و"لا أحد يفعل الشر بإرادته" فهل للعقل كل هذا السلطان والجبروت؟؟ وهل الخير يساوى المعرفة دائما؟؟

ليس للعقل كل هذا السلطان – فى الواقع – على النفس دائما. كما أن أفلاطون فى تصوره السابق يأخذ الشهوة مأخذا سطحيا، فليس العقل دائما هو ما يكبح الشهوة، بل أحيانا ما تكبح رغبة أقوى الرغبة الأضعف. علاوة على أن تقسيم افلاطون للنفس

إلى أقسام ثلاثة تقسيم متعسف. فالجزء الشهوانى لا يغطى مجال الرغبة كلـــه، فـــهناك الرغبة فى السيادة والحكم والإنتصار والشهرة وهى أمور تنتمى إلى الجـــزء الروحـــى الغاضب من النفس كما أن هناك الرغبة فى المعرفة وهى تنتمى إلى الجزء العقلانى، فضلا عن أنه ليس من الواضح ما إذا كنا نعرف بجزء من النفس ونغضب بأخر أو ما إذا كنا نستخدم النفس ككل فى كل حالة[١٠٤]. ومساواة أفلاطون الحرية بسيادة العقل علـــى قوى النفس الأخرى مساواة مجحفة؛ فهى أولا تضيق من نطاق الحرية المتاح، ومن ناحية أخرى تتجاهل ان الإنسان فى كثير من المواقف لا يعانى من صراع العقل مع الشهوة، بل من صراع الرغبات بعضها مع البعض[١٠٥]. كما أن تنوع الرغبات وتعددها لدى البشر يجعل عملية الجزم بإن الإنسان يريد ما يكون خيرا أمرا مستحيلا. فقد يظل رافضا فعل ما يعترف به أنه خير – لأنه قد تكون لديه رغبات من أنواع مختلفة.

اما عزو أفلاطون إلى معرفة الخير قوة جبارة تدفع الإنسان إلى اتباع الفضيلـــة – فعرضة لكثير من المآخذ. إذ لا تساوى المعرفة الخير فى كل الأحوال. فقد افعـــل فعـــلا فاضلا دون أن يكون لدى علم مسبق بأنه خير والعكس صحيح. كما أن الخير ليـــس على الدوام دافعا محركا حتميا بهذه الصورة التى يتصوره أفلاطون عليها. فقد أعـــرف الفعل الخير ولكن لا أفعله، فمعرفتى بالخير لا تعنى بالضرورة إرادتى وتفضلى له. فهناك فارق بين الإرادة وبين المعرفة، كما أن العقل مســـتقل عـــن الإرادة[١٠٦]. وإذا كـــان افلاطون لا يتخلى عن حتمية استاذه العقلية الصارمة سوى فى مرحلة شديدة التأخر فى فكرة، فإن نفس الإنتقادات التى سبق وان وجهناها إلى استاذه تسرى عليه هو نفسه إلى حد ما.

وأخيرا فإن موقف أفلاطون المائع حول حرية الإختيار الإنسانى يثير فينـــا عـــدم الإرتياح. حيث يرفع افلاطون فيه حرية الإختيار من الأرض إلى السماء الأمـــر الـــذى يجعلنا نتساءل عن جدوى التشريعات الأرضية والعقوبات المطبقة على المجرمين– طالما أن هذا الإختيار قد تم بشكل ميتافيزيقى سابق على هذه الحياة المعاشة، وما دام قد اضحى الفعل محتوما على البشر. كما يجعلنا نتساءل كذلك عن أهمية وجدوى دعوه أفلاطـــون إلى تعليم الحكمة، وجدوى برنامجه التربوى المثالى الذى يضعه لجمهوريته الفاضلة – طالما أن سلوك المرء لا يعدو أن يكون تطبيقا لا مناص منه لإختيار سابق. ومـــن النســـخف

الشديد القول مع افلاطون أن فائدة تعلم الحكمة سوف تتمثل فى تهيئة النفس لكى تحسن الإختيار بعد ألف عام فى دورة الحياة الجديدة القادمة عندما يعاد تناسخها من جديد، إذ أن هذا سوف يكون إعترافا ضمنيا من أفلاطون بأنه حتى الفيلسوف لا تفيده الحكمه فى حياته البشرية الحالية(١٠٧). مما يعنى أن أفلاطون قد هدم بهذا نسقه الفلسفى، وحلمــه السياسى - بإقامة دولته المثالية التى على رأسها الملك الفيلسوف - الذى هـو اقـدر الجميـع على تحقيق الفضيلة فى هذه الحياة- طالما أنه هو نفسه وهو الحكيم- عاجز مثل الجميع عن الإستفادة من حكمته فى حياته الراهنة.

١- شمولية دولة أفلاطون:

يعلن أفلاطون- فى فكرة السياسى- بغضه الشديد لحكم الطاغية بصورة لا تقل شيئا عن بغضه للسفسطائية فى الفلسفة. فإذا كان السفسطائى صورة زائفة للحكيـم، فإن الطاغية فى رأى أفلاطون صوره زائفة للحاكم الفيلسوف. ورواح افلاطـون يوجــه إنتقادات لاذعة إلى الطغاة فى عصرة - معتبرا هذا الحكم كابوسا يجثم على صدر المدينة يقضى فيها تماما على كل إبداع وفضيلة مكرسا كل مقوماتها لخدمة أغراض شخـص واحد على حساب الجميع(١٠٨).

ولا تقل كراهية أفلاطون لحكم الديمقراطية عن كراهيته للإستبداد شيئا. إذ يعتبر الديمقراطية إستبداد الأغلبية فى حين حكم الطغاه يمثل إستبداد الفرد، وكلاهمـا شـئ بغيض. فالديمقراطية فى رأى أفلاطون - حكم يشتمل على تهـاون وتسـاهل مفـرط، وإحتقار لقيم الاباء والأجداد، إذ أنها لا تقيم لنبل المولد ولا لسمو الـروح ولا لعلـو المعرفة أى قيمة، بل تتيح فرصة متساوية للجميع لكي يتقلدوا مقاليد الحكـم بصـرف النظر عن جدارتهم الشخصية.... إنها حكومة حافلة بالفوضى وتقوم على المساواة بـين المتساويين وبين غير المتساويين معا، وتطلق العنان لرغبات المرء سواء أكانت ضرورية أو غير ضرورية،... وتسمى الوقاحة تربية رفيعة، والفوضى حرية، والتبذير كرما والغرور رجولة (١٠٩). وينتهى أفلاطون إلى إن الديمقراطية فى عبثها وطيشها أقرب إلى الفوضى، ويأتى دمارها من الإفراط فى الحرية.

يتجه افلاطون بعد رفضه للإستبداد وللديمقراطية إلى تشييـد صـرح الحكـم السياسى الفاضل فى رأيه. فنجده يستند فى إقامته على أسطورة قديمة تقول إن المجتمـع

مؤلف من طبقات ثلاث خلقها الإله من معادن متنوعة وأعدها لتلعب كل طبقة منـــها دورها الذى يناسب المعدن الذى صيغت منه. فالذين خلقوا مــــن المعــادن النفيســة (الحكــام) أعدوا لكى يسودوا لأن نفوسهم محكومة بالعقل، أما اولئك الذين صنعــوا من الفضـــة (الحراس) فقد أعدوا للحراسة والدفاع عن المدينة لأن نفوسهم محكومـــة بالروح الغضبية، وأخيرا أولئك الذين صنعوا من المعادن الخسيسة الأخـــرى (العمـــال والفلاحين) فإنهم قد أعدوا للعمل وإنتاج حاجات الطبقتـــين الأولتـــين، لأن نفوســـهم محكومة بالشهوة[110]. ولن تتحقق العدالة وتسير الدولة سيرا منتظما إلا عندما يلـــتزم أفراد كل طبقة من هذه الطبقات بأداء الدور المناسب لمعدنها والمعد لهم سلفا، فى حـــين سوف يحل الفساد عندما يحاول فرد من أولئك الذين خلقوا مـــن المعـــادن الخسيســـة الإستيلاء على دور غير مخصص له بالطبيعة. ومن ثم يتخذ افلاطون من قاعدة "فعل المرء لما يخصه" مثلا أعلى يشمل السلوك الفردى والعام فى الدولة على حد سواء. إيمانا منه بإن هذا هو أساس السعادة "مقيما القاعدة الشرطية التالية إذا فعل كل امرئ ما يخصـــه ســـوف يكون لكل أمرئ ما يخصه " فيتحقق الإنسجام الكونى والعملى على حد سواء؛ لأن سلوك المرء الخارجى مظهر لحياته الباطنية التى هى ذات المرء الحقة[111]. وبإرساءه لهذه القاعدة كان أفلاطون يمهد الطريق امام نظام حكمه الشمولى الذى يضعه لمدينتـــه الفاضلة كما سوف نرى.

كانت أول لبنة فى إرساء هذا النظام الإشادة بفضيلة العداله، التى جعلها أفلاطون متمثلة فى أن يعرف كل أمرئ الموضع الطبيعى الحقيقى الذى يشغله والدور المخصص له فيفعله كما ينبغى وأنه لا يحاول أن يتعداه إلى مواضع الأخرين. فالمطلوب من الحاكمين أن يعرفوا أنهم الأحق بالحكم، ومن المحكومين أن يعرفوا أن فى طاعتهم للحكام يحققـــون سعادتهم الخاصة[112].لكن ليت افلاطون ظل هكذا على حياده حتى النهاية، بل سرعان ما يبدى أغراضه الحقيقية عندما راح فى بقية "الجمهورية" يصب كـــل إهتمامـــه علـــى الطبقتين الحاكمة والحراسة وأهمل تماما الطبقة الكادحة، وهذا إخـــلال مـــن جـــانب افلاطون المنظر نفسه بمبدأه نفسه فى العدالة، إذ كان من الواجب عليه أن يراعى مصالح كافة الطبقات فى مدينته، لقد خان هذه العدالة، وآمن فى قرارة نفســـه بـــإن العمـــال والتجار والفلاحين لا يهمونه فى شئ، إنهم ليسوا سوى ماشية بشرية [113]وظيفتها توفير

لحاجات المادية للطبقتين الأخرتين، بل وذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فوصفهم بــأنهم طيع الماشية (الدهماء) وحرم على حكامه التشريع لأفراد هذه الطبقة ولمشاكلهم الدنيئة كما يقول فى الجمهورية(١١٤). وكان الأساس الذى إعتمد عليه فى ذلك هو حاجة افراد ذه الطبقة إلى الفراغ اللازم للتعليم والثقافة، وانكبابهم علـــى المصـــالح والشـــهوات لجسدية.

لكن إذا كان افلاطون قد أفرد فى فكره الميتافيزيقى والسيكولوجى حـــيزا مـــن الحرية أمام الفعل الإنسانى فى هذا العالم، فإنه هنا فى فكره السياسى لا يفرد أى قدر من لحرية السياسية فى مدينته الفاضلة. لقد قدم أفلاطون نموذجا لحكم فاشى شمولى خيـــالى كما يصفـــه بـــاكر(١١٥) fascistic outrageausly totalitarianism، نظامـــا إستبداديا إيتوقراطيا يقمع كل أنواع الحريات السياسية. فنادى فى الجمهورية بانه مـــا لم يصبح الفلاسفة ملوكا فى بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا فلاســـفة جادين متعمقين، ومالم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد، مـــا لم يحـــدث ذلك كله وتؤازره القوانين فلن تهدأ جذوة الشر التى تصيب الدولة بل ولا تلك الـــتى تصيب الجنس البشرى كله" (١١٦). وفى "القوانين" يؤكد افلاطون على نفس المبدأ حيث يقول ".يجب أن يقود ويحكم ويسيطر الحكيم فى حين سوف يخضع ويطيع الجاهل(١١٧) وراح افلاطون فى دعايته لهذا النظام يؤكد على أن كل الخيرات والفضائل سوف تعـــم الجنس البشرى كله لو تحقق وقام هذا النظام والعكس صحيح. ومن ثم يكون افلاطون بهذا قد أفرد للملك الفيلسوف دور "الرب فى كمال حكمته وقوة بصيرته وشمول علمه وعموم قدرته، إنه متصل بالمثل السماوية وفى موضع سامى على كـــل البشـــر(١١٨)... ويطالب فى الجمهورية بأن تنصب النصب التذكارية لإحياء ذكرى الملك الفيلســـوف وتقدم الأضاحى و القرابين إليه كأنه رب أو نصف إله منعم عليه بالنعيم كله"(١١٩).

لا يترك نظام دولة أفلاطون الفاشى مساحه لقيام حرية الفعل البشرى لمواطـــنى هذه الدولة حيث ينادى افلاطون فى "الجمهورية " و"القوانين " من بعدها على شيوعـــة النساء والأطفال والملكية الخاصة بين افراد الطبقة الحراسة من مدينته المثالية، ويؤكـــد على ضرورة أن يعيش ويعمل ويتصرف الجميع فى كل حركاتهم وسكناتهم وفقا لـــروح الجماعة(١٢٠). إنه مجتمع منغلق. فكل شئ فيه يجب أن ينظم بالقانون من ابسط الأشياء

إلى أعقدها. فكل نشاط يتم فى المدينة يكرسه أفلاطون لخدمة وتدعيم أركان هذا الحكم الشمولى. وهل هناك ابسط من لهو الأطفال؟؟ نجد أفلاطون ينادى بضرورة أن تخضع ألعاب أطفالنا منذ الوهلة الأولى لنظام دقيق، ويؤكد على أنه لو حدث وخرج لهو الأطفال على النظام والقوانين فإنه يجب أن يسقط تماما(١٢١). وتتدخل الدولة لديه وتتحكم فى أخص خصوصيات الإنسان. حيث ينادى أفلاطون بضرورة تدخل النظام فى الزيجات، فيحدد أوقاتها، وأوقات الإنجاب وعدد الأطفال المناسب، وتختار الدولة للفرد ما يناسبه من النساء، وتأمره بالزواج منها وفى وقت معين، كما تتدخل فى تحديد طبيعة الأطفال. فإن رأت فى بعضهم عيوبا خلقية تخلصت منهم دون أسف منها، أو حتى مراعاة لمشاعر الوالدين. وغرض أفلاطون من كل هذا - كما يقول كارل بوبر - الحفاظ على عدد الناشئة البشرية داخل الحدود اللازمة لمنعها من أن تصبح خطرا على المجتمع أو للحفاظ على الوحدة الباطنية للطبقة الحاكمة(١٢٢). وينادى كذلك بضرورة أن تراقب وتشرف الدولة إشرافا كاملا على التعليم. فهى التى تعد البرنامج التربوى الذى يصلح لأفراد كل طبقة، وتقوم بدور الإنتخاب التعليمى، وينادى أيضا بضرورة أن تسيطر الدولة على النشر ووسائل تكوين الرأى العام وأخلاق الأفراد، فتفرض الرقابة الشديدة على الآداب والفنون، وتستبعد تماما الأشعار والمسرحيات الهزلية وكذلك تلك التى تحض على قيم مناقضة لما تقوم عليه الدولة(١٢٣). فلا يسمح أفلاطون للشعراء والفنانين بدخول مدينته المثالية إلا إذا قالوا وأبدعوا القيم العليا لدولته المثالية الشمولية. وفى أمور العبادة والدين لا يسمح أفلاطون بأى درجة من الحرية الدينية، فلا يجوز لأى أحد الخروج على الدين الرسمى للدولة، لقد رفع أفلاطون سلطة دولته المثالية محل النائب عن سلطة السماء، تماما مثلما حلت مكان الحرية فى شئون التعليم. فالدولة لديه هى التى تقرر أى الآلهة يجب أن تعبد وكيف ومتى تعبد، وكل من يتردد فى طاعة هذا الدين يجب سجنه فإن أصر على إلحاده وجب إعدامه(١٢٤). حيث يدعو أفلاطون إلى ضرورة قيام هيئة سياسية فى الدولة المثالية- يسميها بالمجلس الليلى Nacturnal council - تعمل على محاربة الإلحاد والأفكار الدينية المتطرفة وتحاكم الخارجين على الدين الرسمى. إنها جمعية رسمية دينية تعقد جلساتها بعد الفجر وقبل الشروق هذه المحاكمات(١٢٥). وأفلاطون بذلك يقضى تماما على حرية العبادة فى دولته المثالية، ويورد

هذه المطالبة فى محاورة القوانين – التى كان من المفروض أن نظرته فيها أكثر واقعية من الجمهورية.

لم يهتم أفلاطون فى تخطيطه لدولته المثالية بالفرد وحريته على الإطلاق، بل كـــان يخطط ونظره مركزا أولا وأخيرا على المدينة ككل، كان مهتما فحسب بالفرد الشـــامل الكلى، ولم تكن العداله لديه سوى وحدة وثبات وإستقرار هذا الكيان الكلى، فكل شئ يخدم مصلحة المدينة يكون فاضلا وعدلا والعكس... ومن هنا كانت مطالبته بضـــرورة إخضاع كافة أمور الحياة الإنسانية العملية لإشراف وسلطة الدولة(١٢٦) فجعل الحياة فى ظل دولته الشمولية هذه أشبه بالحياة فى المعسكرات الحربية التى كانت تعيشها مدينـــة إسبرطة على الدوام.

فكانت الدولة لديه بهذا الشكل مسيطرة سيطرة كاملة على كل مناحى الحيـــاة وعلى الأفرد، إنها الرقيب على كل شئ. تراقب ضرورة أن يؤدى كـــل امـــرئ دوره الطبيعى المرسوم له، فلا وجود لحرية الفعل لدى مواطن دولة افلاطون، بل يجب عليه أن يكون ويعيش من اجل الدولة، فلا يجب أن يفعل شيئا ضدها(١٢٧). وإذا كانت قلة فقط من الناس هى التى من الممكن أن تصبح فلاسفة فإن البقية ينبغى أن تتعلم كيف تفعـــل وتتصرف كما تؤمر. فتعرف بالضبط ماذا تكون وماذا يجب عليها فعله. لذلك يتخـــذ افلاطون المعرفة بالنفس وضبط النفس مثلا أعلى يجب أن يتقلد بـــه كـــل مواطـــن فى الدولة، ومن ناحية أخـــرى يستعمله سلاحا لإتاحة مكان آمن لقلة من الأفراد ليستولوا على السلطة ويحكموا غير الحكيم(١٢٨).

لايسمح لأحد فى ظل حكم دولة افلاطون بأن يسلك أو يتصرف حسب هـــواه الشخصى، بل يجب على المواطنين أن يتخلوا عن كل إدعاء بالتصرف إنطلاقا من أرائهم الحره حقا أنهم لا يجبرون قهرا على الطاعة، لكنهم فى الوقت نفسه لن يتخذوا فى أفعالهم أى إختيارات من عند ياتهم إذ أن ما يجب عليهم فعله مرسوم ومحدد فى القوانين وهـــى ملزمة للجميع "فلاتعرف دولة افلاطون التغير ولا خيار التضحية ببعض القوانـــين مـــن أجل موائمة الأوضاع المستجدة. لقد إهتم أفلاطون فى إعداده للمواطن المثـــالى بإيجـــاد ليس فحسب المواطن الذى ليست به حاجة، بل وليست لديه رغبة فى إتخاذ قـــرارات وإختيارات فردية فالســـعادة الفرديـــة تكمـــن فى الخضـــوع والطاعـــة لأولى الأمـــر

والنهى"[129]. ولا يجد غضاضة من ثم فى الإيمان بالإجبار القانونى وفرض الإستقامة قهرا على مواطنيــه. كما لم تكن القوانين لديه نابعة من تعاقد اجتماعى بين أفراد أحرار كما كانت لدى بعض السفسطائيين- وإنما كانت من فرض قوة مستبده خارجية هى عقــل الحاكم الفيلسوف فى المدينة[130].

كما آمن أفلاطون كذلك – من أجل الحفاظ على إســتقرار نظامــه المثــالى- بمشروعية الإعتقالات السياسية، وأيضا بإباحة الإبادة والإعدام السياسى للمنشقين على نظام الدولة والرافضين تقبل بعض القوانين. وكذلك لمن يثبت أن حياتهم تمثل خطـــرا على الدولة والنظام. كان هذا الإيمان مظهرا من مظاهر دولة افلاطون الشمولية. فطاعة القوانين والنظام كانت لديه مقدسة، ومن لا يطيع يجب قهره وإجباره علـــى الطاعــة بتوقيع عقوبات رادعة عليه، فإذا لم يرتدع يغدو من الضرورى استئصاله تماما من المجتمع بعملية جراحية ــ كما يقول افلاطون – مثلما يتم إستئصال العضو الضار فى الجســم الإنسانى [131]. كما أن من مظاهر نظام أفلاطون السياسى الشمولى أنه يلغــى نصــف المجتمع تماما. إذا يلغى دور المرأه الأنثوى ويفرض على النساء نفس مهام الرجال، فــهى تحرس وتعمل وتحارب وتصطاد....[132]الخ مثل الرجال، أما دورها الطبيعى- فى التربية والمنزل والتنشئة الإجتماعية فقد سلبه أفلاطون تماما مــن المــرأة ونســبه إلى دولتــه ومنظماتها، وألغى الأسرة و الملكية الخاصة[133]، وحرم المرأه من الميراث تماما، وجعــل الرجل وصيا عليها طوال حياتها ولم يعط المرأة أبدا الحق فى ممارسة حياتها كإنسانة راشده عاقلة وحرة، فلا رأى لها فى الخطوبة ولا الزواج، ولا شخصية لها فى مواجهة الرجل ولا حق لها حتى فى الدفاع عن نفسها أمام الحاكم[134]. كما إفــترض وجــود الرقيــق فى مدينته، وإحتقرهم بشده، وازدرى الديمقراطية التى أنصفت الرقيق[135]. ودافــع عــن إسترقاق الرجل الفاضل للسوقه والأجلاف فى مدينته الفاضلة [136]. ومن ثم فلم يكن تايلور مصيبا عندما أنكر أن يكون افلاطون قد سمح بوجود نظـــام الــرق فى مدينتــه المثالية[137].

إذا انتقلنا إلى التعليم وأساليب التربية التى يقول بها أفلاطون فى مدينته، لا نجـــد الأمر أحسن حالا عما سبق. إذا لا تزال النزعة الفاشية جاثمة على الأنفاس – حتى على أنفاس النشئ الصغير. إذ يقول افلاطون بسيطرة الدولة سيطرة تامة على التعليم فــهى

التى تضع البرامج التعليمية التى تراها مناسبة لتربية نشئها تربية صالحة و تقيم مؤسسات تعليمية خاصة تتعهد بتعليم الأطفال تعليما رسميا. ويسوق أفلاطون فى الجمهورية من الكتاب الثالث وحتى أخر المحاوره تفاصيل هذا البرنامج التربوى الرسمى لمدينته، وبهذا يدمر أفلاطون – على حد وصف كارل بوبر– أقدس نوع من الحرية وأعنى به الحرية الفكرية. حقا لا تنكر أن الحرية المطلقة فى التعليم ضارة بشدة، لكننا نرى أن الأشد منها ضررا قيام سياسة سلطوية تمنح ممثلى الدولة سلطات كاملة لإفساد العقول وللسيطرة على تعليم العلم، ومن ثم تفرض السلطة الكئيبة للدولة على الروح العلمية فتدمر روح البحث عن الحقيقة(١٣٨). ومن ثم فلم يعد كذلك هناك مكان فى هذه المدينة الفاضلة للبحث الحر عن الحقيقة الذى إتخذه سقراط – أستاذ أفلاطون – رسالته فى الحياة. ولا مكان لسقراط فى مدينة بلغ العلم والكمال بمواطنيها درجة عدم وجود جهلة فيها أوأشخاص سئ التوافق يحتاجون إلى تعليم سقراط هذا، فكل مواطن يعرف جيدا ما الذى ينبغى عليه فعله ويتجه إليه من نفسه(١٣٩).

لا مكان فى مدينة أفلاطون المثالية إلا لكل من يؤدى دوره المرسوم له فى المساهمة الإيجابية فى حياة الكل، لا مكان فيها لأى إنسان فردى يصر على الإنسلاخ من الحياة الإجتماعية إلى السمو الخيالى عنها. لقد ضحى أفلاطون – كما قلنا – بالفرد على مذبح الجماعة، فلم يكن ما يقوله البعض –رأيا صحيحا ذلك الذى يذهب إلى أن فى قلب شمولية أفلاطون توجد الفردية، وإن الفرد فى إنجازه للدوره المرسوم له يخدم فى وقت واحد المجتمع ويحقق فرديته فى الوقت نفسه(١٤٠). لم يكن هذا رأيا صائبا لأن أفلاطون يجعل حكومة دولته المثالية كابوسا شموليا كئيبا بفرض سيطوته على سلوك الفرد من خلال القوانين الصارمة التى يتلاشى فى ظلها كون المرء معتقلا وفاعلا فردا حرا، بل يعتقد ويتصرف كما تعتقد الجماعة وتتصرف. وتحل فيه أحكام القيمة الجماعية محل أحكام الفرد القيمية، وليس أمام الفرد سوى الإنصياع لهذا الحكم. فالجماعة إذن هى التى تشكل أحكام الفرد وتفرض حتما طابعها ونسقها الخاص عليه. ومن ثم تجبر الفرد على التصرف وفقا لتوجيهها(١٤١). لأن ما يهتم افلاطون به ليس سعادة الأفراد، ولا سعادة طبقة معينة فى المدينة، وإنما هو السعادة الخاصة بالجميع(١٤٢).

لا يمكننا فى ضوء هذه الصورة الشمولية التى يقدمها افلاطون لمدينته، أن نؤكـــد أنه مؤمن بالحرية السياسية لجميع مواطنيها. إنه لا يؤمن بها فى الحقيقة ، ســـوى لقلـــة صغيرة فحسب هى الطبقة الحاكمة من الفلاسفة، هذه التى تكون معرفتها بـــالمثل قـــد جعلتها تقف على حقائق الأمور فتحسن إستغلالها. أما أغلبية الشعب فلا يهتم أفلاطون بهم فى حكومته سوى بوصفهم أدوات مساعدة لتدعيم ركائز حكم الفيلسوف. فهم لا يملكون الحكمة ولا يعيشون حياة حرة حقيقية يمكن لهم أن يسموها حياتهم الخاصة. فهم فى كل الأفعال يوجهون بواسطة الحكماء وليس من العقل فى شئ إعتبار العيش وفقـــا لإراده الأخر (مهما كانت خبرته ومعرفته) حياة أخلاقية حرة حقا صحيح سوف يكون هناك إنسجام ولكن بدون التبصر الفردى لن يكون هناك - كما سوف يقول كـــانط فيما بعد- أى إنطلاق ذاتى للإرادة[١٤٣]. لقد إزدرى أفلاطون بشدة الحياة الفرديـــة بإعتبارها حياة قصور وأعلى من الحياة العامة بإعتبارها الحياه الكاملة. وهذا إنعكاســـا لنزعته الشمولية الطاغية. إنه يفضل الأكل والشراب الجماعى على الفـــردى لأن الأول يقوى روح الشعور بالوحدة بين المواطنين مما يعكس وحدة المثال، ومضى علـــى هـــذا المنوال يفضل كل شئ جماعى[١٤٤]. وكان مصدر النقص الذى رأه أفلاطون فى الحيـــاه الفردية هو أنها حياه فوضوية تهتم بالمصالح الفردية والتكالب على الملذات مما يؤدى إلى البربرية والإقتتال الجماعى. أما الحياة الجماعية فتحقق الخـــير الإجتمـــاعى والوحـــدة وتنشر السلام بين الجميع. لقد آمن افلاطون كما يقول الأستاذ لـــوهج- إن مدينتـــه الفاضلة هى مملكة الإله الذى هو الأب المثالى والمدبر لبناءها ويحكم الملـــوك الفلاســـفة كوزراء ومعاونين للإله فيها، ومساهمين معه فى إنجاز الخطة الخالده الأبدية [١٤٥]. فـــهل كانت دولة أفلاطون حقا كذلك؟؟

الواقع أن افلاطون منظر سياسى محافظ - يمقت أشد ما يمقت التغير، فدعـــا فى فكره للعودة إلى المثل الأعلى للدولة القبلية للحفاظ على الثبات والإستقرار القـــديم، ولا ننكر ما لقول أفلاطون بضرورة أن يحكم الأسمى من العناصر المتصارعة فى النفـــس الإنسانية من فائدة فى إضفاء الوحدة والتناغم التام على الشخصية الإنسانية لكن مـــا ننكره عليه مع الأستاذ باكر- قيامه بتشخيص هذا المبدأ الأسمى كطبقة سياسية حاكمة، فهذا يقود إلى ضياع حقوق المواطن الفرد وإلى إلغاء حريته السياسية تماما. إن أفلاطون

ليس فاشيا فحسب بل ومحتقرا للرجل العامى أيضا [١٤٦]. كما أن هذا التشخيص نفسه يقود إلى إشكالية سياسية خطيرة تهدد البناء كله، إذ فضلا عما يسببه من إستبدادية، فإنه يجعل أفراد الطبقة المنتجة أفرادا غير عادلين على الإطلاق حتى وهم يؤدون دورهم المرسوم لهم. طالما أنهم فى هذا الأداء نفسه لا يحكمون العقل بل الشهوة فقط. ونفس الأمر يسرى على الحراس كذلك، ولن يكون هناك أشخاص عادلين سوى الحكام فحسب. وهكذا يجعل أفلاطون ثلثى – إن لم يكن أغلبية – سكان مدينته ظلمة وضالين[١٤٧]. ثم ما الذى يجعل افراد الطبقتين الأخريين يطيعون ويستسلمون لحكم الفلاسفة طالما انه ينقصهم العقل والفهم الصحيح ايضا، ويرون فى هذا الخضوع أيضا تضحية بمصالحهم الخاصة؟؟

وحتى على فرض صحة هذا التشخيص، وعلى فرض إقتناع وتسليم افراد الطبقات الأخرى بحكم الملوك الفلاسفة – فما هى النتيجة ؟؟ النتيجة سوف تكون قيام نوع من مسرح العرائس على طول بقعة مدينة افلاطون المثالية – على حد وصف الأستاذ لودج – إذا سوف لن يكن افراد الطبقتين سوى عرائس متحركة يعبث بها الملك الفيلسوف. الكل يؤدى دوره على هذا المسرح حسبما يحدد مؤلف المسرحية (الملك الفيلسوف) ذلك له. لا يملك أى واحد من هاتين الطبقتين أى قوة نزوعية آصلية تستهل الفعل من عنده، ليست لديه صورة للحياة يعتبرها حياته هو الخاصة. يتصرف فيها بحرية واعية ومسئولية، أنهم رجال آلين– خالين تماما من كل شئ يسميه كانط– وحدة ترانسند نتالية للشعور النفسى، خالين تماما من أى معنى من المعانى الأخلاقية، هم أشبه ما يكون بسجناء الكهف العاجزون عن فعل أى شئ سوى الحملقة فى الظلال التى تمر على باطن الكهف أمامهم، والعاجزون حتى على الفرارمنه[١٤٨]. بل دعنا نسلم جدلا بعكس ذلك ايضا، ولنفترض أن هذه الحياة فى المدينة الفاضلة الأفلاطونية كانت حياه مفعمة بالحيوية والحرية لكل المشاركين فيها فماذا عن المبدأ نفسه – الملك الفيلسوف – هل هو مبدأ مقبول منطقيا؟؟

لا يمكننا أن نقول بذلك. لأن الفيلسوف لا يصلح أصلا للحكم وذلك لأن معرفته التى يعرفها معرفة نظرية متعلقة بالمثل العلوية لا تصلح لأمور الحياة العملية ولا يمكن أن يسيرها التسير الصحيح والسليم كما آمل أفلاطون[١٤٩]. إنه مبدأ لم يلق من

كانط سوى رد بليغ حيث قال– كما يروى بوبر– ليس من المتاح، فضلا عن أنه ليس من المرغوب فيه أن يصبح الملوك فلاسفة، طالما أن إمتلاك السلطة يعوق حتما الحكم الحر للعقل[١٥٠]. بل أن معرفة الملك الفيلسوف بمثل الأشياء وبالخير وبتجسداته فى الوجود هى أصلا معرفة مشكوك فيها. إذ آن له ذلك وكل علمه ومعرفته وتربيته يأت من خلال موجودات عالمنا المحسوس الناقصة ؟؟ إن معرفته مهما بلغت درجتها من القوة والإكتمال تظل قاصرة، ومنصبه على الموجودات الناقصة[١٥١].

٤– معالجة أفلاطون لمشكلة الشر:

لم يشغل أفلاطون نفسه كثيرا بمشكلة وجود النقص والشر فى العالم. رغم أن تأكيده الشديد على وجود العناية الإلهية الشاملة وعلى قوة الخير المنتشرة فى العالم كله، وكذلك تأكيده على أن العالم جاء على أكمل نظام ممكن – كل ذلك كان يستوجب منه أن يدخل فى مواجهة شاملة وفاصلة مع هذه المشكلة التى تهدد نسقه الفلسفى كله. ولكنه لأسباب لا نعلمها لم يشغل نفسه كثيرا بهذه المشكلة. ولم يعرض لها سوى فى شذرات فى مواضع متفرقه هنا وهناك، دون الدخول فى معالجة كاملة لها. ومن ثم فلن نتوقف نحن طويلا عند هذه النقطة.

يؤكد أفلاطون أول ما يؤكد فى هذا المضمار على عدم مسئولية الإله عن وجود الشر فى هذا العالم بأى شكل. إذ كان مثال الخير لديه كاملا وخيرا تماما، ولا يصدر منه سوى كل خير[١٥٢]. إنه علة الأشياء والخيرة وحدها. يعتنى بالكل ويفعل ما يناسب الجميع[١٥٣]. فهل معنى هذا أن أفلاطون ينكر وجود شرور فى العالم؟؟

لا ينكر افلاطون أن هناك شرورا فى العالم، بل يؤكد على ضرورة أن تبقى الشرور فى عالمنا المحسوس، أما العالم الإلهى فلا مكان للشر فيه. لقد كانت الشرور لديه ضرورية لوجود الخير– كما قال فى ثياتيتوس– إذ لابد أن يبقى هناك دائما شئ مضاد للخير[١٥٤]. صحيح أن الإله لم يرد وجود الشر هذا، ولكنه سمح به فداء للخير الفائض على العالم. لأن هذا الشر لا يعدو أن يكون خيرا أقل فى/هذا الوجود، إنه ضد متميز به الخير مثلما يتميز الصدق بالكذب. كما أنه لو كان العالم المصنوع خاليا من الشر لكان خيرا محضا، ولشابه نموذجه الدائم. إذا فعالمنا ناقص بالضرورة ولكنه أفضل العوالم

لمكنة (١٥٥). إنه شر طبيعى قليل فداء خير أكبر بكثير – فمن أين يأتى هذا الشـــر فى لوجود إذن؟؟

لايجد افلاطون صعوبة فى الإجابة، إذ سرعان ما يشير إلى المادة، فهى كما ســبق أن قلنا كانت لديه مصدر كل نقص وعجز فى العالم، إذ تقاوم النظام وتتمرد عليه، ولا تنصاع إنصياعا تاما لسيطرة الإله الصانع، بسبب طبيعتها الناقصة العشوائية وكان هذا هو سبب وجود الشر فى عالمنا. حقا حاول الإله الصانع- كما قلنا – أن يقضى علـــى هذه الفوضى، لكن المادة لم تكن مؤهلة بشكل كامل لذلك، فبقى هناك نقص فى العالم. وتفسير افلاطون هذا يصطبغ بمسحة فيثاغورثية أورفية واضحة(١٥٦). وظل أفلاطـــون متمسكا بهذا الراى حتى وقت كتابة "القوانين" إذا نراه يتراجع فى هذه المحـــاورة – إلى حد ما– عن هذا الرأى وينسب الشر الكونى إلى نفس كونية اخرى توجـــد جنبـــا إلى جنب مع النفس الكونية الخيرة التى هى المسئولة عن خير العالم ونظامه كما ســبق وأن أشرنا. حيث يذكر أفلاطون أن هناك نفسا– أو أكثر – شريرة فى الكون هى المســئولة عما يموج به العالم من شرور(١٥٧). والنفس الإنسانية لو كانت خيرة فى حياتها فإنها بعد الموت سوف تلحق بالنفس الكونية الخيرة، ويحدث العكس لو كانت شريـــرة فتلحـــق النفس الكونية الشريرة وأفلاطون بذلك يناقض رأيه السابق عن مصدر الشر الكـــونى ورده إلى المادة، الأمر الذى دفع فلوطرخس **Plutarchus** إلى القول بإن افلاطون يؤمن بثنائية ما نوية يقول فيها باله خير وإلى جواره إله شرير(١٥٨).

غير أن رأى فلوطرخس السابق لم يحبذه بعض المؤرخين(١٥٩)، حيث لا وجود لهذه الثنائية المانوية على الإطلاق فى "تيماوس" كما أن أفلاطون لم يقل بنفس كونية واحـــدة شريرة فقط، بل يقول بعدد غير محدد من النفوس الشريرة. وهناك من يشير إلى إحتمالية أن تكون كلمة "النفس الكونية الشريرة" الوارده فى "القوانين" تشير إلى مبدأ الحركـــة المفطور فى المادة، وإلى الماده الأولى غير المحددة فى "تيماوس" – فقد كـــانت فى حركـــة عشوائية يحولها الإله الصانع إلى نظام (١٦٠)، وقد يكون ما قصده أفلاطون بهـــا نفـــوس البشر الجهلة الشريرة .

هذا عن الشر الكونى أما الشر الأخلاقى فنجد أفلاطون يلقى بالمسئولية الكاملة عنه على النفس الإنسانية، إذ لما كانت النفس هى مصدر كل فعل وحركة فمن العبث

أن يلق الإنسان بتبعة هذه الشرور على أحـــد غـيره كالإلـــه مثـــلا، فـــهو وحـــده صاحبها[١٦١].

يرد أفلاطون شرور الإنسان ومساوئه إلى ميل الجسم وكذلك إلى تربية الإنسان الخاطئة[١٦٢]. ولما كانت شرورنا راجعة فى جزء منها إلى امور تقع خارج نطاق سيطرتنا بشكل كامل – ميل الجسم والتربية الخاطئة – فإن اللوم فى هذه الحالات يجب أن يوجه إلى المربين والآباء اكثر منه إلى الأبناء. ومن هنا جاء تشبيه افلاطون الجسم الإنســـانى بالسجن الذى تسجن فيه النفس فتنسى أصلها وخيرها الأول وتغـــوص فى إغراءاتـــه- فتهوى فى الرذيلة، وتغفل عن طبيعتها الخيره[١٦٣].

لكن لما كانت النفس الإنسانية هى المسئولة عن كل حركة، فلا يجب أن نفهم من الكلام السابق أن أفلاطون يجعل الجسم هو فاعل الشر. وإنما يقول إن الشرور الأخلاقية كانت من تأثير الجسم وفعل النفس نتيجة لجهلها وتضليلها عن غايتـــها الحقـــة[١٦٤]. وإعتبر افلاطون وجود الشر الأخلاقى ضروريا لوجود الإنسان كإنسان متمتعا بالحريـــة التى تميزه ولا تجعله مجرد جزء فى الطبيعة فحسب. الإنسان لدى افلاطون يمتلك القدرة على أن يوحد بينه وبين العقل الإلهى فيفعل الخير أو قد يختار الطريق الأسوأ بدلا مـــن الأفضل فيصبح عبدا للمادة والضرورة فيفعل الشر. وأفلاطون بهذا يعبر عن إنســـانية الإنسان وشغله لموقع وسط بين الأرض وبين السماء[١٦٥]. حقا يرغب البشر جميعـــا فى الخير، ولديهم الإستعداد اللازم لذلك، لكن نقص المعرفة يؤدى إلى الوقوع فى الشرور- حيث يخفق العقل بسببه عن قيادة وتوجيه الشهوة إلى الخير الحقيقى، فتهوى النفـــس فى الشـــر ولا شك أن افلاطون ينظر هنا نظرة متفائلة إلى الطبيعة البشريـــة، بإعتبارهـــا تسعى إلى الخير بالطبيعة[١٦٦].

مسئولية الإنسان عن إرتكاب الشرور الأخلاقية فى الحياة نابعة من إيمان أفلاطون السابق بقدر من حرية الفعل الإنسانى- رغم أنه كان قدرا ضئيلا. فطالما كان بمقـــدور الإنسان أن يقاوم الجسد وشهواته وأن يتعلق بالسماء وأوامرها، فإنه مسئول عن عـــدم مقاومته هذه واستسلامه الرخيص للجسم، فالشر الأخلاقى غير محتوم على الإنسان مثل الشر الطبيعى. بل بإمكان الإنسان أن يدرك الخطأ و يبتعد عنه وبهذا يكون العقل الإلهى عاملا عمله فيه. ويجعل الإنسان حياته تعبيرا قدر الإمكان عن هذا العقل. إذ أن قـــدر

لإنسان – كما تقول مارجريت تايلور– لدى أفلاطون هو أنه يشترك مع الإله فى الصراع الأزلى للعقل والمادة، وأن يعزز إنتصار الخير الأسمى. فيرسخ عملية سمو الروح على المادة فى كل أقسام حياته الفردية و الإجتماعية(١٦٧)، وذلك بتطبيق المثل العليا على الظروف والملابسات الخاصة بالحياة الإنسانية وهذا ما تقوم به الفلسفة. فلم يكن بدعا أن يعرف أفلاطون الفلسفة إذن بأنها السعى إلى التشبه بالإله على قدر الطاقة الإنسانية(١٦٨)" وينادى بأن سعادة الأمة فى سيادة وحكم الفلاسفة.

ومسئولية الإنسان عن الشرور هذه تستوجب العقاب عليه. وهو قسمان:- عقاب دنيوى وهو ما تتكفل به القوانين الوضعية، وعقاب أخروى تقوم به الألهه بعد الموت. وبعد قضاء فترة العقاب المحكوم بها يعاد بعث النفوس مرة أخرى، حيث تحل نفوس الأخيار فى أجسام صالحة، أما نفوس الأشرار فيعاد بعثها فى نفوس طيور وحيوانات مفترسة(١٦٩) وإناث.

هذا هو الحل الذى طرحه افلاطون لمشكلة وجود الشر. ولكن مما يؤخذ عليه هو أن افلاطون لشدة حرصه على تبرئة الإله عن كل شر وعزوه إلى المادة، قد حد من قدرة الإله. فليست قدرة الإله شاملة ولا مطلقة لديه إذن– طالما أن هناك افعالا تقع فى الوجود ولا يقدر الإله عليها أو حتى يقدر على منعها أصلا وهو الذى يفترض أنه خير ولا يرضى عن الشر. فيد الله مغلولة لدى أفلاطون عن فعل الشر(١٧٠).كما يوخذ عليه أيضا أنه جعل الشرور أمورا ضرورية لا غنى عنها فى الكون، وفى شئون حياة البشر، مما يقضى أصلا على مقولة أفلاطون الأثيرة لديه بأن هذا هو أفضل العوالم الممكنة. ألم يكن بإمكان الإله– وهو الخير الكامل – أن يوجد عالما أخرا أفضل من هذا العالم الذى تتمركز فيه الشرور والنواقص بهذا الشكل؟؟!

كان هذا فى مجملة التصور الذى طرحه أفلاطون للحرية الإنسانية فى هذا العالم. وهو يثير كثيرا من الجدل. فالذين هاجموه أكثر من أولئك الذين حبذوه. حيث يؤخذ عليه أنه لا يزال يتمسك بنزعة استاذه العقلية الصارمة التى تنظر إلى البشر على أنهم عقول وحسب، ويتجاهل النصف الأخر الذى يتألف منه الإنسان وهو الشهوة. كما يؤخذ عليه كذلك أنه فى قصره الحرية على المعرفة وحياة العقل قد جعل الحرية نفسها مشوهة ووقف على قلة فحسب من أبناء المجتمع. فضلا عن أن الحرية العقلية هذه لا

تغطي كل مجالات الحياة العملية. ثم لو سألنا افلاطون وكيف نكتسب هذه المعرفـــة؟؟ كانت الإجابة نكتسبها عندما نكون فضلاء مما يدخلنا فى دائرة مفرغة، إذ لكى نكـــون فضلاء واحرارا يجب أن نحوز المعرفة الكاملة الحقة، ولكى نحوزها يجب أولا أن نكـــون فضلاء واحرارا(١٧١).

فضلا عن أن هذه التسوية – بين الحرية وبين المعرفة – قد الغت تماما دور الإرادة فى السلوك الإنسانى. إذ إكتفى أفلاطون بجعل الإرادة مجرد مساعد فحسب للعقـــل فى عمله، فأفقد الإرادة إستقلالها الذى يؤهلها لأن تصبح الأساس الســيكولوجى المعــول عليه فى التقسيم الأخلاقى لأ فعال الإنسان. وفشل أفلاطون بذلك فى إدخـــال الإرادة كعامل مستقل فى مذهبه عن الفعل الإنسانى، وتمسك بالتقسيم الثنائى للإنسان إلى عقل وشهوة، وإنشغل بتعيين الطرق التى بها يمكن للعقل أن يقهر الشـــهوة، ولا شـــئ غـــير ذلك(١٧٢).

أما إلغاء أفلاطون للحرية السياسية فكان عيا عظيما أوقع نظامه لمدينته الفاضلة فى الفاشية والشمولية. وجعله يحارب الديمقراطية بشدة، ويقدم للإرستقراطية القديمـــة المهزومة برنامجا جديدا يلائم متطلبات العصر الجديد، إستبدل فيه أرستقراطية التعليـــم والفكر بارستقراطية نبل المولد القديمة. لقد شعر أفلاطون – كما يقول بوبـــر– بخطـــر الديمقراطية الجديدة ونزعات الحرية الوليدة على مجتمعه الأرستقراطى المنغلق– فـــراح يزيل من مدينته المثالية كل أسباب هذا الخطر... ولم يحس على الإطلاق بما كان يحاربـــه من حرية فكرية والتى مات أستاذه من أجلها(١٧٣).

تعقيب

درسنا فيما مضى المفهوم الذى طرحه أفلاطون حول حريـــة الفعـــل الإنســـانى واستطاع به أن يكسر حدة حتمية استاذه العقلية الصارمة؛ حيث سلم فيه بقـــدر مـــن الحرية أمام الفعل الإنسانى- يختار الإنسان ما يناسبه من البدائل المطروحة أمامه، ويكون مسئولا عن حسن أو سوء هذا الإختيار ويحاسب عليه.

لقد إنتهى أفلاطون فى فكره الكوزمولوجى إلى أنه بالنسبة إلى ما يسود الكون من قوانين وعناية إلهية ليست كاملة -بسبب دخول الماده ومقاومتها للنظام الإلهى احيانـــا، وبالنسبة إلىأن هناك فى عالمنا ضرورة افتراضية فحسب تسمح بوجود بدائل وبإمكانيـــة أن يفاضل الإنسان بينها ويختار من بينها ما يراه الأفضل فإنه بالنسبة لهذا كلـــه يكـــون الإنسان حرا فى أفعاله التى يأتيها فى هذا العالم إلى حد ما. بإمكانه أن يوازن بين الخـــير وبين الشر ويختار بمحض إرادته الحره - ما يراه منها.

أما بالنسبة إلى الحرية السيكولوجية فإن أفلاطون - خاصة فى حياته المتـــأخرة - يؤمن على العكس ما ذهب إليه استاذه - نتيجة لتسليمه بإمكانية حـــدوث الضعـــف الأخلاقى - يؤمن بتمتع الإنسان بحرية باطنية لا يكون مجبرا فيها - على طول الخط- بإتباع وحى عقله كما قال سقراط، ولا يكون كذلك مجبرا على تلبية نداء الشهوه دائما بل يختار - فى كل موقف- ما يراه مناسبا له بغض النظر إن كان هذا يتفق مع حكـــم عقله أو مع حكم شهوته.

رأينا كذلك كيف أن أفلاطون بالنسبة إلى حرية الإختيار يقصرها علـــى عمليـــة الإختيار الأول الذى تتخذه النفس قبل الحلول فى البدن، أما فى الحياة وتفاصيلها الجزئية - فلا وجود لحرية الإختيار هذه على أغلب الإحتمالات لدى أفلاطون. كمـــا يلغـــى افلاطون الحرية السياسية والدينية والفكرية والأخلاقية فى تخطيطه الذى وضعه لمدينتـــه المثالية رغبة منه فى إيقاف كل ما كان يشاهده من تغير اجتماعى وخروج على النمـــط الأرستقراطى الأثير إلى قلبه. وكان هذا هو مصدر خطأ كبير وقع فيه أفلاطون، وذلك لأن التغير الإجتماعى لا يمكن إيقافه هكذا بين يوم وليلة وكانت نتيجة هذا الخطـــأ -

كما رأينا – أن دمر أفلاطون الإنسان الحر تماما ونصب الدولة – الكـــل الشمـــولى – طاغية وحاكما بأمره فى كل شئ.

وأخيرا فإن معالجة افلاطون للحرية تتشابه كثيرا مع معالجـــة تلميـــذه الأكـــبر افلوطين، بل أن تحليلهما للشر ومصدره فى العالم يكاد يكون متطابقا تماما ناهيك علـــى تسليمهما معا بشمول العناية الإلهية. كما يشترك أفلاطون مـــع الرواقيـــين فى حلـــهما كذلك لمشكلة الشر يرده إلى المادعه، وفى إيمانهما بأن الحكيم هو الذى يتمتع بالحريـــة الحقه دون الناس جميعا، وفى القول بأن عالمنا هو افضل العوالم الممكنة.

الفصل الأول

الهوامـــــــــش

(١) افلاطون: القوانين، ٧١٦ ص ٢٢٤ ص٢٢٥ ,انظر

- R.C. Lodge:- Plato's theory of Ethics, Kegan paul, London, 1928,p14

د/ عبد الرحمن بدوى:- افلاطون. وكالة المطبوعات: الكويت، ١٩٧٩م ص١٦٦ ص١٦٧.

(٢) افلاطون: - الجمهورية، ترجمة د/ فؤاد زكريا: مراجعة د/ محمد سليم سالم دار الكاتب العربي (بدون تاريخ) ٥٠٥ ص٢٣٣ ٥٠٨ ص٢٣٨ ٥١٧ ص ٢٥٠. وأنظر:-

-J. Chevalier:- Op. cit, pp93, 94.

(3) R.C. Lodge:- Op. cit , P120. , and vide:-

- G. R. Morrow:- P.422.

(4) - H. Baker:- The Image of man, p49.

(5) G.R. Morrow, Necessity and persausion, p422 and Vide:-

-A. H. Armstrong:- An introduction to Ancient philosophy, p47.

وكذلك:- كولنجوود: المرجع السابق ص ٩١.

(٦) د/ محمد غلاب:- الخصوبة والخلود لأفلوطون فى إنتاجه. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٣٧.

(7) plato:- Timaeus , Trans by: M.A. Jowett in:- The Dialogues of plato, Vol 3, 42d P 729, 72d. 75bpp 760-763.

وكذلك محاورة:- القوانين ك- ٩٠٠ ص٤٧٢، ٩٠٣ ص٤٧٧، ٩٠٥ ص٤٧٩ ٩١٠ ص٤٨٧

وأنظر أيضا: د/ عبد الرحمن بدوى:- أفلاطون. ص٢٣١ ص٢٣٤.

(8) - Plato, Philebus, 26-30, pp578- 583, The Sophist, 265 p276

وأيضا:- القوانين:- ٨٨٩- ٨٩٠ ص٤٥٣ ص ٤٥٥.

(9) - Plato, Timaeus , 29d , p717.

وأنظرا:-

فيدون: ٩٨، ٩٩ ص٢٤١ ص٢٤٢. القوانين: ٨٩١ ص٤٥٧.

(10) Timaeus , 48a P734, 52d P739. and Vide:-

-F.M. Cornford:- Plato's cosmology , p 36-

(١١) أفلاطون:- تيماوس:- ٢٩ ص٢١٢. وانظر:-

- G.R. Morrow:- Op cit , p437.

- وكذلك د/ اميرة حلمى مطر: المرجع السابق، ص٢٠٤

(١٢) أفلاطون:- تيماوس:- ٢٩-٣٠ ص٢١٢ ص٢١٣.

(13)G.R. Morrow:- Op. cit , p420.

أنظر:- تيماوس ٤٧-٤٨، ص٢٥٩ ص٢٦١، ٦٩- ٦٨ ص٣٢١.

(14) M. E.J Taylor:- op cit, p101.

(١٥) أفلاطون:- تيماوس 48b ص٢٦١

(16) F.M. Cornford:- Plato's Cosmology , P164.

(17) W.Ch. Greene:-,Moira, P305.

وأنظر:-

- F.M. Cornford:- Plato's cosmology, pp165, 166.

- A.A. Armstrong:- op.cit, p50.

(١٨) أفلاطون:- القوانين: ٨١٨ ص ٣٦١. وأنظر:

- F.M. Cornford:- op cit , P 174.

- G.R. Morrow:- op cit , pp427 , 428.

(19) F.M. Cornford:- op cit , p 176.

(٢٠) أفلاطون:- فايدروس:- ٢٧٠- ٢٧٢ ص١٣٧.

(21) G.R. Morrow:- op cit pp430 , 431.

(22) J. Chevalier:- op cit, pp 80, 81.

وقارن:

W. Ch. Greene, op cit, pp , p304.

(23) G.R. Morrow:- Op cit, P434.

وتشير د/ يمنى طريف الخولى إلى أن الأستاذ ألبير ريفو وكذلك أزفلد كولبه قدإقما أفلاطـــون هـــذه الحتمية الصارمة، وان لديه ضربا من الآلية والحتمية لأعمال العقل الالهى فى العالم المحسوس. أنظر:-
-د/ يمنى طريف الخولى:- العلم والإغتراب والحرية، ص١١٠ ص١١١.

(24) M.E.J. Taylor:- Op cit, P161.

وأنظر:-

- W.C.K:- Guthrie:- Op cit, Vol V, PP94, 95.

(25) G.R. Morrow:- Op cit, p437.

(26) Plato:- Euthyphro, from:- The Dialogues of plato Vol I, p397.

(٢٧) أفلاطون:- الجمهورية:- ٦١٣ ص٣٨٥ن القوانين ٧١٦ ص٢٢٥. وانظر:-

- W.Ch. Greene:- Op cit, p311.

(28)Plato:- Timaeus, 28c p716, 41a p 727, Philebus, 3od, p 584, Cratylus, 396a, p186, Timaeus, 25e, p714.

(29) Plato:- Philebus, 33e p585, 34 p588, Timaeus: 69d- 71 p 757.

- فـــايدورس ٢٤٦ ص٧٠ ص٧١، الجمهوريـــــة:- ٤٣٦ ص١٤٣، ٤٤١- ٤٤٣ ص١٥٠ ص١٥٣.

وأنظر فى شرح ذلك:-

- R.Demos:- The philosophy of plato,. charles scriber's sons, New York, 1939, pp 304. 307
- J. CGosling:- Op cit, pp 36-37.
- F.M.A. Gurbe:- Plato's Thought, Methuen & Co. LTD, London, 1962 P125.
- A.E. Toylor:- Plato (The Man and his work) Methuen & . Co. LTD London, 1969 P8.
- J. Wild:- Plato's Theory of Man, Harvard univeristy press, 1948, PP 48, 49.
- T.Penner:- Op cit, p105-106.

(٣٠) افلاطون:- الجمهورية ٥٨٨-٥٨٩ ص٣٥٤ ص٣٥٥.

(٣١)نفسه ٤٣٩-٤٤٠ص١٤٨، ٥٨١ ص٣٤٠وانظر:-

- J.Wild:- Op cit, p150.
- R. Demos:- Op cit, p317.
- J.Annas:- An introduction to plato's Republic, Clarendon press, Oxford, 1981, pp127, 128.

(32) - A.H. Armstrong:- Op ccit, p 54.

(٣٣) - أفلاطون:- الجمهورية. ٤٤١ ص١٥٠ ص١٥١ وأنظرك-

- G.C. Field: The philosophy of plato, Oxford university press, London, 19 49, pp96-97.
- R. c. Lodge:- Op cit, pp 151-152.
- S.Annas:- Op cit, p 133.

(٣٤) أفلاطون:- القوانين:- ٦٤٤-ص١١٢.

(35) Plato:- Gorgias, 499 p561, 505d p566, Meno, 77p10, Euthydemus, 279-82 pp140-144.

- الجمهورية ٥٠٥ ص٢٣٣.

(٣٦) أفلاطون:- الجمهورية ٣٥٣ ص٣٨، ٤٢٨ ص١٣٢، فيدون ٧٠ ص١٧٢ ٨٠ ص٢٠١ ٩٤ ص٢٣٤. وأنظر:-

-J.C. Gosling , Op cit, pp69-70

(٣٧) د/ عبد الرحمن بدوى:- أفلاطون. ص٢١١.

(٣٨) افلاطون:- الجمهورية ٥١٤- ٥١٥ ص٢٤٦.

(39) Euthydemus, 288a p150, philebus 23-31 p 574, 26 p579, Gorgias, 464-5 pp522-524.

- الجمهورية ٦١٨-٦١٩ ص٣٩٢، ٦٠١، ص٣٦٨.

(40) J. Annas:- Op cit, p126. and Vide:-

-R.M. Hare:- Plato, Past Masters, Oxford University press, London, 1989, p 52.

- R.C. Lodge:- Op cit, p151.

(41) Plato:-Gorgias, 504 p 565, 522 p582, 525 p585, The sophist, 228, p234.

الجمهورية ٤٤٤ ص١٥٥، ٤٦٤ ص١٨٠.

وأنظر:-

- The Gomperz, Op cit , Vol III , P130.

(42) Plato:- Gorgias, 462 p 519.

(43) G.C. field:- Op cit, p 96.

(44) Plato:- The sophist, 228c p234, Gorgias, 460, p518,

- القوانين:- ٦٢٧ ص٨٧، ٨٦٠ ص٤١٥ ص٤١٦، ٩٦٤-٩٦٥، ص٥٦٠، ٧٣١ ص٢٤٣الجمهورية ٥٨٩ ص٢٠١، ٣٥٦ ص١٠٠و أنظر:-

R.M. Hare:- Op cit, p56.

(45) - J.J. Walsh:- Op cit, p28.

(46) Meno, 98 ap10.

الجمهورية ٤٧٤ ص١٩٣، ٤١٣، ١١٣فيدون ٨٣ ص٢٠٨.

(47) - J. J. Walsh, Op cit, pp30-31.

(٤٨) وبناء على ذلك ينكر أفلاطون أن يكون الطغاه يفعلون ما يريدون حقا، لأنهم يفعلون الوسائل كفاية لهم، مع ان ما يريدونه حقا هو الغاية. راجع:-

- Gorgias:- 468-469, pp526-527, 466, p525.

(49) T. Penner:- Op cit, pp107-108.

(50) J. J. Walsh, Op cit, pp34-35.

(51) Ibid , p 36.

(٥٢) أفلاطون:- الجمهورية:- ٤٣٩-٤٤٠ ص١٤٨ ص١٤٩.

(53) Plato:- Timeaus, 69 ff pp 756- 758.

(٥٤) أفلاطون:- الجمهورية ٣٧٤- ٣٧٥ ص٦٠ ص٦٢.

(55) J.J. Walsh:- pristotle concept of Moral weakness, p42.

وأنظر:-

-J.C. Gosling:- Plato , p91.

(56) T. Penner, Op cit, p 103 N6.

وأنظر في إستعراض أفلاطون لحالة البخل. الجمهورية ٥٨٢ ص٣٤٢.

(57) Plato:- Timeaus, 70-73 pp758-760.

والجمهورية ٤٤٠ ص١٤٨ .وكذلك محاورة فايدروس ٢٥٣ ص٨٣.

(58) J.j Walsh:- Op cit, p44.

(59) Plato:- The Sophist, 227-228 pp232- 234.

(60) J.J. Walsh:- Op cit, p29. and Vide:-

- W.H. Adkins:- Merit and responsibilty, Oxford, at the clarendon press, 1960, p307.

(٦١) أفلاطون:- القوانين ٦٣٣ ص٩٥. وأنظر:-

- W.H. Adkins, Op cit,, pp304-305.

(62) J.J Walsh:- Op cit, , p52.

(٦٣) أفلاطون:- تيماوس ٨٦ ص٣٧٣. وأنظر:-

-N. Gulley:- The Philosophy of socrates, p123.

- L.M. Crombie:- An examination of plato's doctrines, vol I, Routledge 8 Kegan paul , London , 1969, p270.

- A.Dihle:- The Theory of will, P40.

(٦٤) أفلاطون:- القوانين:- ٧٣٣- ٧٣٤ ص٢٤٦ ص٢٤٧.

(65) J.J Walsh , Op cit, , p55.

(66) R.Demos:- Op cit,, p323. and Vide:-

- W.H. Adkins, Merit and responsipility, pp305- 306.

(٦٧) أفلاطون:- القوانين ٨٦١- ٨٦٤ ص٤١٧ ص٤٢٢، ٨٧٥ ص٤٣٥. وأنظر:-

– L.M. Cormbie:- Op cit,p280.

(٦٨) أفلاطون:- القوانين. ٦٨٩ ص١٨٣.

(69) N. Gulley:- Op cit, , p150.

(70) J. J. Walsh:- Op cit,, pp56- 57.

(71) N.Gulley:- Op cit, p121.

(٧٢) أفلاطون:- القوانين: ٨٦٣ ص٤١٩ ص٤٢٠.

(٧٣) أفلاطون:- الجمهورية ٥٣٣ ص٢٧٣. فايدروس ٢٧٠ ص١١٥ المأدبة ٢١١ ص٤٩، ٢١٢ ص٥٢ وأنظر:-

- J.C. Gosling:- Op cit, p68.

- A.Dihle:- Op cit, p40.

(74) - Plato:- Gorgias, 462- 6 pp520, 524, 476, p537.

الجمهورية ٤٤٤ ص١٥٤، ص١٥٥، القوانين ٧٢٠ ص٢٣٠. وأنظر:-

– L. M. Cormbie, Op cit, , p 278.

- W.H. Adkins:- Op cit, , pp308, 309.

(75) J. c. Gosling:- Op cit,, p84, and Vide:-

- W.C.K. Guthrie:- Op cit,, Vol V, pp376- 377.

وكذلك:- إرنست باركر:- النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، مراجعة / محمد سليم سالم. ج١، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٦ ص٣١٨ ص٣١٩.

(٧٦) - أفلاطون:- تيماوس، ٨٦-٨٧ ص٣٧٢ ص٣٧٥.

(٧٧) أفلاطون:- الجمهورية ٥٧٣ ص٣٢٩، فايدروس ٢٣٧-٢٣٨ ص٥٥ ص٥٦ ٢٥٤ ص٨٤.

(78) Plato: Gorgias, 525d -ep 585.

والقوانين ٨٦٢ ص٤١٨ ص٤١٩

(79) K.Mc- Tighe, op cit, p283.

(80) E.Zeller:- Outlines., p137.

- L.M. Crombie:- op cit,, p276.

وأيضا:- د/ توفيق الطويل:- المرجع السابق، ص١١٤.

(٨١) قال بإيمان أفلاطون بالحتمية غير الصارمة:-

- J.B. Gould, op cit,p481.

- R.C. lodge:- Plato's Theory of Ethics, P152.

- B. Gibbs:- Freedom and Liberation, Sessex university press, 1976., pp16-17.

- W. H. Adkins:- op cit,p303.

- J.C.B. Gosling:- op cit,, p82.

وكذلك:- د/ عبد الرحمن بدوى: افلاطون. ص٢٠٥.

(٨٢) أفلاطون:- فيدون:- ٩٨ ص٢٤١.

(٨٣) أفلاطون:- القوانين ٩٠٤ ص٤٧٩.

(٨٤) أفلاطون:- القوانين٨٦٤ ص٤٢١، الجمهورية ٤٣١ ص١٣٥.

(85) R.C. Lodge:- op cit , p153.

(٨٦) أفلاطون:- تيماوس:- ٤٢ ص٢٤٤.

(٨٧) نفسه ٨٦-٨٧ ص٣٧٢

(٨٨) الافلاطون:- القوانين ٧٢٧ ص٢٣٧.

(89) W.Ch. Greene, op cit ,p313.

(٩٠) أورد أفلاطون هذه الأسطورة فى نهاية محاورة الجمهورية قص فيها حكاية محارب يدعى أرEr والذى قتل فى ميدان المعركة، وبعد إنتهاء المعركة - بعد عشرة ايام جاء وقت دفن الجثث حيث

فوجئ الجنود به يعود حيا من جديد، وأخذ يقص عليهم ماشاهده من أمـور الآخـره... راجـع الجمهورية ٦١٥- ٦٢٠ ص٣٨٧ ص٣٩٥.

(٩١) افلاطون:- الجمهورية: ٦١٧ ص٣٩١.

(٩٢) نفسه ٦١٨ ص٣٩٢ وكذلك فايدروس ٢٤٩ ص٧٦.

(٩٣)د/ فؤاد زكريا: فى هامش وضعه فى ترجمته العربية للجمهورية ص٣٩٢.

(٩٤) ارنست كاسيرر:- الدولة والأسطورة. ترجمة د/ أحمد حمدى محمود. مراجعة أحمد خاكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥ ص١٠٨.

(٩٥)ساق أفلاطون أدلة ثلاثة على خلود النفس فى محاورة فيدون وهى:- برهان الأضداد ٦٩-٧٢ ص١٧٢ ص١٨٠ برهان التذكر ٧٢-٧٧ ص١٨٠ ص١٩٣ وأخيرا برهان البساطة ٧٧-٨٤ ص١٩٣ ص٢١٠. وذكر خلود النفس فى هذه المواضع:- الجمهورية ٦١٥ ص٣٨٨، فايدورس ٢٤٩ ص٧٦، ٢٤٨ ص٧٥، ٢٤٥ ص٦٩، القوانين ٩٠٤ ص٤٧٨ وكذلك Gorgias, - 523 p584.

(96) Timaeus , 42b-c p728.

(97) J. Annas:- op cit ,, p352, and Vide:-

- R. Demos:- The philosophy of palto, p334.

- W.Ch. Greene:- op cit , pp314- 315.

(98) R.Demos:- op cit ,p336.

(99) L.M. Crombie:- op cit , p276.

(١٠٠) افلاطون:- تيماوس: - ٨٧ ص٣٤٨.

(١٠١) أفلاطون:- القوانين ٦٤٤ ص١١٢، ٩٠٤ ص٤٧٩. وانظر:-

- W.H. Adkins:- op cit ,pp302- 303.

(١٠٢) افلاطون - فيدون، ب٦٢، ص١٥٠.

(١٠٣) أفلاطون:- القوانين ٦٩٨ ص١٩٦ ٧٠١ ص٢٠٠ ص٢٠١، ٧٣٣ ص٢٤٦.

(104) J.J. Walsh:- op cit , p36.

(105) B. Gibss:- freadom and Liberation, p17.

وأنظر:-

- R.M. Hare:- op cit , , p 55.

- J.C. Gosling:- op cit , p245.

(106) R.M. Hare:- op cit , , p56.

,أنظر:-

- L.C. Gosling:- op cit , p88. p97.

- أميمة محمود البكرى:- الحرية الإنسانية بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو، ماجستير، إشراف أد/ محمد فتحى، أ.د/ محمد صالح السيد آداب المنيا ١٩٩٥ ص٣٤.

(١٠٧) د/ فاروق دسوقي:- القضاء والقدر في الإسلام دار الدعوة، الإسكندرية ح ٣، ١٩٨٢ص٩٨.

(١٠٨) أفلاطون:- الجمهورية ٥٦٢ ص٣١٢، ٥٦٩ ص٣٢٣.

(١٠٩) أفلاطون:- الجمهورية ٥٥٧ ص٣٠٥، ٥٦٣ ص٣١٤. انظر:-

- K.R. Popper:- The open society , Vol L, p42.

- H. Baker:- op cit , p43.

(١١٠) أفلاطون:- الجمهورية ٤١٥ ص١١٥ ص١١٦، ٤٣٤ ص١٤٠ وأنظر:-

– R. C. Lodge:- The philoslophy of plato, p141.

(111) G.Vlastos:- Justice and physic harmony in the Republic, The Jouranal of philosophy, Vol LXVI No 16, August 21, 1969, p514.

(112) Annas:- op cit , p115, and Vide:-

- D.R. Bhandari:- &R.R. Sethi:- studies in plato and Aristotle, S.Chand & Co, New Delhi, 1967, pp96- 97.

(113) K.R. Popper:- OP. Cit , p47.

(١١٤) أفلاطون:- الجمهورية ٤٢٥ ص١٢٧، ٤٢٧ص١٣٠.

(115) H. Baker:- op cit ,p42. and Vide:-

- R.M. Hare:- plato, p58.

- J. Annas:- op cit ,p116.

- A.H. Adkins:- op cit ,p298. K.R. Popper, The open society...., Vol I, p87.

(١١٦)أفلاطون:- الجمهورية، ٤٧٣ ص١٩٢.

(١١٧) أفلاطون:- القوانين ٦٩٠ ص١٨٥. وانظر:-

– R.C. Lodge:- op cit , p92.

(118) K.R. Popper:- op cit , p 132.

(١١٩) أفلاطون:- الجمهورية ٥٤٠ ص٢٨٣.

(١٢٠) أفلاطون:- الجمهورية ٤٢٤ ص١٢٥، ٤٤٩ ص١٥٩، ٤٦٢ ص١٧٦ القوانين ٧٣٩ ص٢٥٣.

(١٢١) نفسه ٤٢٤ ص١٢٧.

(122) R. Popper:- op cit , 48.

أنظر:- برتراند راسل تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ص١٨٨.

(١٢٣)أفلاطون:- الجمهورية ٣٧٩- ٣٨٠ ص٦٨، ص٧٠، القوانين ٨٨٥ ص٤٤٧، وانظر:-

- أميمة محمود البكري:- المرجع السابق ص١٤٢.

(١٢٤) ول ديوارنت:- المرجع السابق ص٣٨٩و وأنظر:-

– F.M. Cornford:- befor and after socrates, p82.

- R. K. Popper:- op cit , p143.

(١٢٥) أفلاطون:- القوانين ٩٠٧-٩٠٨ ص٤٨٤ ص٤٨٥.

(١٢٦) نفسه ٩٤٢ ص٥٢٨. وأنظر:-

- R.K. Popper:- op cit ,p103.

(١٢٧) د/ عبد الرحمن بدوى:- أفلاطون. ص٢٢٠ وأنظر: -

- د/ أميرة حلمى مطر:- الفلسفة عند اليونان. ص٢٢٨ ص٢٢٩.

(128)F.M. Cornford:- op cit , p82.

(129) W.H. Adkins:- op cit , pp298-299.

(130) R.C. Lodge:- op cit , p 96.

(١٣١) افلاطون:- القوانين ٨٦٢ ص٤١٩ ٨٨٥ ص٤٤٧، ٩٠٨ ص٤٨٤، ٩٦٤، ص٥٥٩.

وأنظر:-

-R.C. Lodge:- op cit , p92.

- W.H. Adkins:- op cit , p310.

(١٣٢) أفلاطون:- الجمهورية: ٤٥١ ص١٦١.

(١٣٣) د/ إمام عبد الفتاح إمام:- افلاطون والمرأة. مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٩٦، ص١٥، ص٧٦.

(١٣٤) نفسه ص٩٨.

(135) K.R. Popper:- op cit , p47.

(١٣٦) أفلاطون:- الجمهورية ٥٤٨ ص٢٩٣ القوانين، ٨٠٨ ص٣٤٧ وأنظر:-

- J.W. Jones: The law and legal Theory of the Greeks, p57.

(137) A.E. Taylor:- Palto the man and his work , p 118.

(138) K.R. Popper:- op cit , p 131.

(139) R.C Lodge:- op cit , p 94. and vide:-

- K.R. Popper:- op cit , p 195.

(140) D. R. Bhandari- op cit , pp 98-99.

(141)R.C. Lodge:- op cit , p 96. and vide:-

- J. Wild:- Plato's theory of man , p136

- K.R. Popper:- op cit , p76.

(142) K. R. Popper:- op cit , p169.

(143) R.C. Lodge:- op cit , p104.

(144) Ibid, p254.

(145) Ibid, p270.

(146) H. Baker:- op cit , p45.

(147) J.Annas:- op cit , p 136.

(148) R.C. Lodge, op cit , p 101.

(149) J. Annas:- op cit , pp 264-265

(150) K.R. Popper:- op cit , p 152.

(151) R. Lodge:- op cit , p 162.

(١٥٢) أفلاطون:- تيماوس: ٢٩ ص٢١١، ٤٢ ص٢٤٤،الجمهورية ٣٧٩-٣٨٠ ص٦٨ ص٧٠ ،انظر:-

- F.M. Cornford:- Plato's cosmology, p34.

(١٥٣) أفلاطون:- القوانين ٩٠٣- ٩٠٤ ص٤٧٧، ص٤٧٩.

(١٥٤)أفلاطون:- ثياتيتوس ص٩٠ ص٩١.

(١٥٥) يوسف كرم:- المرجع السابق، ص٨٢.

(156) W.Ch. Greene:- op cit , pp302, 303.

وأنظر:-

- A.H. Armstrong:- An introduction to Acient philosophy, pp50-1.

- M.E. J. Taylor:- Greek philosophy, p103.

(١٥٧)أفلاطون:- القوانين ٨٩٦ ص٤٦٥، ٨٩٧ ص٤٦٧.

(158)W.Ch- Greene:- op cit , p 309-310.

(159) Ibid , p311. and vide:-

- W.c.K. Guthrie:- op cit , vol V p95.

- J. Burnt:- Greek philosophy, p334.

(160) F.M. A. Grube:- op cit , p147-N1.

(١٦١) أفلاطون:- القوانين ٧٢٦ ص٢٣٧ ص٢٣٨.

(162)Plato:- Timeaus, 87 a-e p774.

(١٦٣) أفلاطون:- فيدون:- ٦٣ ص١٥١، ٦٨ ص١٦٧، تيماوس ٤٣ ص ٢٤٧، ثياتيتوس ١٧٦ ص٩٢ المأدبة ٢٠٧ ص٣٩ ص٤٠ فايدروس ٢٤٥ ص٦٩ ٢٤٩ ص٧٦ وأنظر:-

- W.Ch. Greene:- op cit , p302,

- R.Demos:- op cit , pp320-321.

- W.C.K. Guthrie:- op cit , Vol V , p93.

(١٦٤) يميل ريتشارد ديموس إلى فهم الأسطورة التي يوردها أفلاطون في فايدروس ٢٤٦ -٢٤٨ إلى إن النفس الإنسانية لدى افلاطون كانت بطبيعتها شريرة - قبل أن تدخل إلى الجسم فهي جموحة بفطرتها ولديها ميل فطرى إلى الرذيلة يشدها إلى أسفل دائما، وهو نفسه علة الهبوط إلى الجسم. راجع:-

-R. Demos:- op cit , p328.

(165) M.E. J. Taylor:- op cit , p102.

(166) R.Demos:- op cit , p322.

(167) M.E J. Taylor:- op cit , p 104.

(١٦٨) أفلاطون:- ثياتيتوس. ص٩١.

(١٦٩) افلاطـون: فيـــدون ٨١-٨٢ ص٢٠٣ ص٢٠٦ تيمـــاوس ٤٢ ص٢٤٤ ٩١-٩٢ ص٣٨٧ص٣٨٩ الجمهورية ٦٠٨ ص٣٧٢ وكذلك:-

- Gorgias 527, p587.

(١٧٠) د/ فاروق دسوقي:- المرجع السابق ص٨٧.

(171) G.C. Field:- op cit , p 97.

(172) A. Dihle:- The Theory of will , p54.

(173) K. R. Popper:- op cit , p199.

الفصل الثانى

كريسيبوس

الفصل الثانى

كريسيبوس

لا شك أن إفراد فصل بأكمله لعرض معالجة كريسيبوس الرواقى لمشكلة الحرية الإنسانية، وجعله هو وأفلاطون وأفلوطين على قدم المساواة- يعرضنا للنقد وللإتهام بعدم الإتساق المنطقى. ولسنا ننكر ما فى هذا النقد من وجاهة غير أننا نلتمس العذر فى ذلك؛ نظراً لأن إسهام كريسيبوس فى تشييد المذهب الرواقى وزوده القوى عن حياضه - حتى قيل لولا كريسيبوس (٢٠٨- ٢٨١ ق.م) لما قامت للرواقية قائمة على الإطلاق، وكذلك إبتكاراته المبدعة فى حل معضلة الحرية، ومؤلفاته العديدة التى تنصب حول هذا الموضوع (رسالته فى الألهية، رسالته فى القضاء والقدر، رسالته فى العناية الألهية) كلها كانت أموراً جديرة فى نظرنا لأن نفرد لصاحبها مكاناً متميزاً فى دراستنا. وكانت إضافاته الجديده فى هذا المضمار- المختلفة تماماً عن الإتجاه العام لمدرسة الرواق- هى العلة الأساسية وراء فصلنا إياه عن معالجتنا المخصصة للمدرسة الرواقية نفسها.

سوف نرى فى عمل كريسيبوس التوفيقى بين الحرية وبين القدر. الصوره المثالية والدقيقة لمذهب أهل الرواق، والذى نجح فيه فى القيام بما فشلت فى تحقيقه المدرسة بأكملها، نجح فى التوفيق بين ايمانه بحرية الإنسان فى إختيار أفعاله إختياراً نابعاً من داخله وبين إيمانه هو- والرواقيين عموماً - بسيادة قانون القدر الإلهى على كل مناحى الحياة، فى حين فشل الرواقيون عموماً- كما رأينا فى الفصل الأخير من الباب السالف- فى تحقيق هذا النجاح. ومن ثم سوف نرى أن كريسيبوس قد لطف - بعض الشئ- من حدة حتمية الرواقيين الصارمة، وإستطاع أن يفرد داخلها مكاناً للحرية الإنسانية، إيماناً منه بإن القول بالسيادة المطلقة للقدر على كل الأفعال سوف يجعل الإله مسئولاً عن الشرور والكوارث الجارية فى العالم. وهو أمر محال فى حق الإله الخير. وهو ما لم ينتبه إليه الرواقيون الأخرون. فأراد كريسيبوس- بإفساحه مكاناً للحرية الإنسانية فى إختيار الأفعال أن يبرئ الإله عن إحداث الشر، وأن ينسب علة الأفعال إلى البشر كما سوف نرى. فكان عمله إضافة جديدة إلى النسق الرواقى جديراً بوضعه تحت لواء الحتمية غير الصارمة.

وسوف نستعرض أهم الخطوات التى إتخذها كريسيبوس فى نسقه لتحقيق هذه الإضافة الجديدة فى النقاط الثلاث التالية: إيمان كريسيبوس بشمول القدر على كل شئ فى الوجود، قيام كريسيبوس بالتسوية بين الإيمان بالحرية الإنسانية وبين عقيدته فى شمولية القدر وأخيراً معالجته لمعضلة وجود الشرور فى عالمنا، وسوف نتحدث عن كل خطوة بشئ من التفصيل:

١- شمولية القدر:

يعلن كريسيبوس فى بداية معالجته التوفيقية بين القدر وبين الإيمان بالحرية الإنسانية – يعلن إيمانه التام بشمولية حكم القدر على كل الأحداث فى الكون مهما بلغت درجتها. وقد عرف القدر هذا بأنه "التسلسل والتعاقب الدائم والمتصل الأبدى للأشياء المحركة والمحلة لذاقا من خلال تعاقبات سرمدية للعلة والمعلول والتى منها يتألف هذا التسلسل.[١]" وروى Aulus Gellius أن كريسيبوس عرف القدر بأنه سلسلة ابدية ومحتومة من الأشياء المدبرة والمتشابكة معا داخل مدارات ابدية منتظمة وعرفه كذلك بأنه " ترتيب طبيعى للأشياء جميعامنذ الأزل معقبا الواحد منها الأخر ومنبثقا الواحد من الأخر، وهذا الترابط يكون محتوما"[٢]. فالعالم وأحداثه يسيران بنظام العلة والمعلول، ولا محل فيه للمصادفة ولا للإتفاق. بل العالم بأجمعه واقع فى يد القبضة الإلهية، وما من شئ إلا وهو مقدر ومفروض من الحكمة الإلهية. أو كما يعبر كريسيبوس عن ذلك – كل شئ يتم بالقدر وما من شئ إلا وله علة حتى تنتهى إلى علة العلل وهو مبدأها الأول (الإله) فلا يقع شئ إلا ما كان واجب الوقوع فى الماضى، ولا يقع شئ فى المستقبل إلا وأسبابه حاضرة بيننا الآن"[٣].

وكريسيوس بهذا التصور عن القدر لا يزال متابعا الصورة الصارمة للحتمية الرواقية القائمة على الإيمان بشمولية القدر، كما أنه يستنتج كذلك من هذه الصورة ما سبق وأن رأينا الرواقيين الأخرين يستنتجونه منها، كالإيمان بالوحدة الوجودية والتعاطف الوجدانى بين كل جزئيات الكون كله، والإيمان بالتنجيم والعرافة وامكانية تأثير النجوم وحركاقا على الأحداث الجارية فى عالمنا المحسوس. ولذلك يذكر كريسيبوس فى كتابه "فى القدر" أن تنبؤات العرافين ما كانت لتصدق لو لم يكن القدر شاملا"[٤].

فى كل هذا كان كريسيبوس رواقيا مخلصا... لكنه سرعان ما أضطر أن يعدل من موقفه هذا، لما أحسه فيه من عيوب، على رأسها أنه يهنم المسئولية الإنسانية والأخلاق، ويتيح فرصة للأشرار أن يتخلصوا من تبعية أفعالهم ومن العقاب والحساب، ومنه أيضا أن خطايا البشر لن تكون - والحال هكذا- مثيرة لضيقنا، بل سوف تضحى كل العقوبات التى ينص عليها القانون - غير عادلة- طالما أن البشر لا يتجهون إلى الجرائم بإرادتهم. لقد أحس كريسيبوس بكل هذه المآخذ فقدم إبتكاره المبدع لإدخال المسئولية الإنسانية إلىهذا البناء العلي - فكيف فعل ذلك؟؟ هذا ما سوف نراه فى النقطة التالية من تصوره:-

٢- التسوية بين القدر وبين الحرية الإنسانية:

يفرق كريسيبوس - من أجل تحقيق هذه التسوية - فى البناء العلي للقدر الذى تسير كل الأحداث وفقا له بين جزءين من العلل: جزء أول أسماه "ا لعلل المساعدة (السابقة) Auxiliary proximate وتشمل كل الأحداث الخارجية، وتكون حتميتها واضحة، وتنتهى عند لحظة الظهور أمام العقل البشرى الواعى- وهذا هو القدر كما يعرفه الناس. وجزء ثان أسماه "العلل الأساسية والكاملة".Principal perfect ويتضمن الإتجاه المتخذ بواسطة العقل نحو الموقف القائم أمامه، والذى إما أن يكون نزوعا عاطفيا غير عقلى، وإما اختيارا عقليا مترويا يعقبه الفعل. وهذا النوع من العلل- هو الذى نملكه ملكية خاصة، ونكون احرارا فى توجيهه كيفما نشاء، وعليه تقوم المسئولية والحرية الإنسانية"(٥). فى رأى كريسيبوس.

إنطلاقا من هذه التفرقة فى البناء العلي، يميز كريسيبوس بين ما يعرفه الناس بإنه "القدر" وبين الضرورة على عكس مدرسة الرواق نفسها وكذلك الطبيعين الأوائل - الذين وحدوا توحيدا تاما بينهما- فقد ذكر شيشرون أن "كريسيبوس قد هاجم الضرورة وأبقى على القدر، فلا شئ يحدث بدون العلل السابقة"(٦). أى القدر، ولكن لا يعنى هذا أن وجود هذه العلل السابقة يحتم بالضرورة حدوث النتيجة نفسها فى كل مرة، إذ قد تحدث أو قد لا تحدث، وقد تحدث ولكن على شاكلة مغايرة ومن ثم فلا تكون علل القدر- فى رأيه - من العلل الكاملة والأساسية - كما يقول زينو وإنما تكون من العلل المساعدة. فلا تعارض إذن بينها وبين العلل الكاملة الأساسية التى تكون

فى متناول إستطاعتنا وقدرتنا. وبالتالى فالقدر والحرية الإنسانية غير متعارضان. وبهـذا ينتهج كريسيبوس طريقا وسطا لا يلغ القدر وفيا لوقت نفسه يؤكد على أن تحركات عقولنا متحررة من الضرورة الخارجية، ولا تنبع سوى منا وحدنا، ولا تحدث فينا نتيجة لإثارة أو حافز من قوة خارجية، وإنما من إنطباع داخلى فحسب.

وقد روى شيشرون أن كريسيبوس قد إستعان بمثال تشبيهى لتقريب هذه التسوية إلى أذهان معاصريه، هو مثال الأسطوانه وسطحها المستدير. فلكى تتحرك الإسطوانة تحتاج فى البداية إلى دفعة خارجية (علة مساعدة) ولكن حالما تتلقى الإسطوانة هذه الدفعة الأولى الخارجية المحركة، فإنها تتحرك حركة دائرية وتتدحرج من أعلى إلى أسفل بشكل دائرى، والسبب فى هذا الشكل الذى إتخذته الحركة هنا هو طبيعة الأسطوانة المدورة نفسها، (وهى العلة الضرورية الأساسية الكاملة[٧]). فكل من الدفع الخارجى والطبيعة المستديرة يشتركان معا فى حدوث وشكل حركة الإسطوانة ولا تعارض بين العلتين. والأمر بالمثل فى أفعالنا نحن البشر. حيث يحدث الإنطباع النفسى أثره فينا بالشكل الذى يكون عليه، وهو انطباع آت من القدر، فيعرض مظهره على العقل. لكن العقل الإنسانى من جانبه يملك عملية إصدار أو حجب التصديق العقلى على هذا الإنطباع، مما يؤدى إلى حدوث الفعل أو الإمساك عنه. حقا يكون تصديق الإنسان مستثارا من الخارج، لكن وكما قلنا فى مثال الإسطوانه سوف ينبع هذا التصديق من داخل طبيعة الإنسان الخاصة تماما. إن عمل القدر يتوقف فحسب عند الحفز الأول (الدفع الأول) للعقل بأن يصدق أو يحجب تصديقه على الشئ القائم، لكن الأمر كله بعد ذلك متوقف على حرية الإنسان التامة فى منح هذا التصديق وبعده القيام بالفعل أوا لتوقف عن إصدار التصديق وبالتالى الإمساك عن الفعل وبهذا صان كريسيبوس للإنسان حريته من تدخلات القدر المتعسفة.

وترد نفس هذه الرواية عن تسوية كريسيبوس بين القدر وبين القول بتمتع الإنسان بحريته فى إختيار أفعاله فى العديد من المصادر الأخرى غير كتاب شيشرون "فى القدر" حيث يذكرها Aulus Gellius وكذلك ديوجين اللائرتى وأيضا فلوطرخس. حيث يروى Aulus "إن شخصية عقولنا تمارس لدى كريسيبوس تأثيرا علينا فى أفعالنا

بشكل مستقل عن القدر، فهى من حيث التنظيم والعلم والوعى- العلة المحركة لنا- إلى جانب القدر- فى أعمالنا[٨].

ويذكر هنا مثالاً مشابهاً لمثال الإسطوانة السابق تماماً، هو مثال الحجر المستدير، وينتهى إلى إنه بالنسبة لكريسيبوس - تسيطر إرادتنا وعقولنا الشخصية على نوازعنا المستاره داخلنا"[٩] فتتصرف فى أفعالنا إنطلاقاً من إرادتنا الحره وحدها. ويشير أيضاً إلى أن كريسيبوس يؤمن إيماناً قوياً بإن البشر هم الذين قد إختاروا متعباهم بأنفسهم، وإن الأذى الذى يعانون منه من جريره أيديهم، حيث يقعون فى الخطأ وفقاً لإملاء دافعهم الداخلى وطبيعتهم الذهنية الباطنية الحرة. ومن ثم فلا صحة للإعتراض الذاهب إلى إن الإيمان بالقدر وسلطانه الشامل سوف يكون حجة يرفعها العصاة والمجرمون للتخلص من العقاب، وإنه سوف يؤدى كذلك إلى سقوط العقوبات والأخلاق والقوانين، ولا صحة لهذا الإعتراض على الإطلاق لأن كريسيبوس كما يروى **Aulus** ينظر إلى عقولنا وشخصياتنا على انها طرف مشارك مع القدر فى إختيار هذه الأفعال. ويروى أيضا- فى شهادته المطولة هذه - أن كريسيبوس قد إمتدح قول هوميروس" إن هذا ليجعلنى أتميز غيظا، إذ كيف يلقى البشر الفانون باللوم على الألهة ؟؟ مع ان جرائمهم لا تصدر من الألهة وإنما هم الذين يوقعون أنفسهم فيها بسبب تجاوزهم لنصيبهم - نظرا لتوحشهم".

أما ديوجين اللائرتى فيروى فى شهادته أن كريسيبوس فى الكتاب الثانى من مؤلفه " فى القدر" قد حلل النتائج المرتبة على القول بإن كل شئ محتم علينا بشكل ضرورى. فيذكر إنه قد إنتهى إلى أن هذه المقولة أداة هدم تصميمنا الذاتى، وكذلك هدم كل اشكال العقاب والتأنيب والنصح، وهدم لكل شئ يحدث كنتيجة لعلتنا الشخصية، ويذكر ديوجين اللائرتى أيضا أنه كريسيبوس يؤمن بإن العديد من الأشياء تصدر منا نحن أنفسنا ولكنها فى الوقت نفسه تكون مقدرة تقديرا مسبقا بشكل متآزر. فمثلا من المقدر أن لا تبلى هذه العباءة، ولكن هذا لا يكون مقدرا هكذا بشكل مطلق وإنما يتآزر مع عملية الإعتناء بها. وهروب الأسير من قبضة الأعداء شئ مقدر مسبقا، ولكن بالتآزر مع عملية التخطيط والجرى من معسكر العدو، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأشياء الأخرى. وذلك لأن كثير من الأشياء لا يمكن أن يحدث بدون رغبتنا فيها، وتصميمنا

عليها أو ضدها يسير جنبا إلى جنب مع كونها قد قدر لها أن تحـدث[١٠]. وتتكررنفس الرواية بتفاصيلها لدى مؤرخ أخر هو **Diogenianus of Eusebius** حيث يذكر مكونات الكتاب الثانى من مؤلف كريسيبوس "فى القدر" ويذكر الأمثلة التى وردت لدى ديوجين اللاثرتى. فى التدليل على ان هناك العديد من الأشياء التى تقع بواسطتنا، وبنوازعنا الخاصة، وتكون فى الوقت نفسه مقدرة تقديرا جمعيا وفقا لتنظيم وترتيب الكون مما يدل على ان الروايتين مأخوذتين رأسا من مؤلف كريسيبوس نفسه[١١]. ويمكننا أن نستشف منهما أن كريسيبوس فى كتابه كان منتهجا نهجا مخالفا للموقف الرواقى العام حيث كان مؤمنا بأن الأشياء التى قد قدر لها أن تقع مرتبطة فى حدوثها بجهدنا الشخصى، وان ما يكون واقعا فى نطاق سلطتنا يكون أيضا مندرجا أسفل حكم القدر، ولا تعارض بين الأثنين كما ظن الرواقيون من قبل.

وراوية فلوطرخس لا تختلف فى جوهرها عن الروايات السابقة. إلا أن ما يميز حديث فلوطرخس عن تصور كريسيبوس – إصطباغه بصبغة الحقد والهجوم الخفى على موقف كريسيبوس إذ يعلن فلوطرخس فى أكثر من موضع تذمره من تسوية كريسيبوس بين القدر وبين مجرد العلل الخارجية المصاحبة فحسب وخروجه بذلك على إجماع أهل الرواق. ذاهبا إلى أن كريسيبوس رغم إيمانه بالحرية الإنسانية فإنه يؤمن بشمول العلية على كل شئ فلا شئ ليست له علة[١٢].

غير أن تفرقة كريسيبوس بين نوعى العلل (المساعدة والأساسية) لا تجعل دور القدر فى حدوث الأفعال دورا أساسيا ضروريا، بل تجعله عاملا ثانويا ومساهما هامشيا عند مقارنته بالعلل الجوهرية والكافية الخاصة بصفات النفس الإنسانية الطبيعية. فلا يمكن أن يصدر الفعل عن الإنسان – ويكون فعلا حرا– دون أن يصدر قبله التصديق العقلى الحر على فعله من داخل الإنسان نفسه. وقد ذكر الإسكندر الأفروديسى أن كرسيبوس اقام برهانه الموفق بين الحتمية وبين الحرية على المفهوم الأرسطى للحركة الطبيعية؛ حيث تحدد النزعات والميول الطبيعية المختلفة للأشياء الحية وغير الحية بواسطة القدر، وما لم يوجد عائق خارجى يعوق حركتها فسوف تتصرف هذه الكائنات بما يتفق مع إرادتها الخاصة، فتنجز الحركات الطبيعية وفقا للمسالك الطبيعية الخاصة بذواتها[١٣]. وإرادة الإنسان الحرة هى العلة الطبيعية الكبرى للفعل.. حقا يخضع الإنسان

للظروف الخارجية – القدر – لكن ليس القدر سوى علة مساعدة لا أكثر، والإنسان قادر بنفسه على بذل التصديق العقلى بالقبول أو بالرفض للحافز النفسى الذى يأتيه عن طريق الظروف الخارجية فلا يكون الإنسان بهذا خاضعا للقدر والأحداث الخارجية الشاملة إلا بمقدار ما تسمح به طبيعته الذاتية (١٤). فالأمر أولا وأخيرا مرهون بإرادة الإنسان واختياره الحر النابع من داخله هو وحده.

ويلجأ كريسيبوس إلى محك أخر لتحديد وعزو المسئولية الإنسانية إلى البشر عن خطاياهم غير التفرقة السابقة التى وضعها بين العلل، وبرهنت على وجود الحرية الإنسانية فى سلسلة العلية هذا المحك الآخر يؤكد ايضا على تمتع الإنسان بالحرية فى أفعاله، ويتمثل فى تأكيد كريسيبوس على مقولة " إن بإمكان الإنسان أن يتصرف بشكل مغاير لما يتصرف به" إذ أنه يفرق كما رأينا بين التحديد العلى للحدث وبين الضرورة. ويبقى على مفهوم "الإحتمال المخالف لما يقع فعلا " مفهوما صحيحا فى كل موقف يمر به الإنسان، ومن ثم يفسح مكانا لحرية الإختيار الإنسانى للأفعال فى المواقف التىتواجه الإنسان فى حياته. ويقرر أنه استنادا إلى هذا المحك الجديد- عندما يرتكب امرئ جريمة نابعة من شخصيته الشريرة ومزاجة النفسى المنحرف،فإنه يحاسب عليها بوصفه مسئولا عنها، على أساس أنه كان من الممكن أن لا يجرم، حيث كانت لديه الفرصة لأن يتصرف بشكل مغاير(١٥). وفضل ان يتصرف بشكل اجرامى على غيره. فإذا إمتنع وجود مثل هذه الإمكانية إمتنع قيام المسئولية الإنسانية عن الأفعال تماما، إذ كيف نحاسب الإنسان على أعمال لم يكن امامه أى إمكان أن يتصرف بشكل مغاير لها؟؟

فلا يرى كريسيبوس من ثم أى تعارض بين القدر وبين الحرية الإنسانية المسئولة والأخلاق فالقدر هو البناء الأخلاقى للعالم، وعقولنا قوى فاعله مشاركة – مشاركة إيجابية فى هذا البناء. وذلك لأن الأخلاق فى رأى كريسيبوس قائمة بشكل كامل فى البناء الكونى للعالم، وتنزل للتجسد فى جوانب الحياة العملية الإنسانية من خلال التصديقات العقلية الصادرة عن إرادة الإنسان الحرة.

فإذا تمعنا فى الخطوات التى تتخذ داخل الإنسان وتسبق حدوث الفعل الصادر منه فى تصور كريسيبوس، وجدنا كيف يبرز بوضوح شديد فيها إيمان كريسيبوس بحرية صدور الأفعال الإنسانية. إذ لا يأخذ كريسيبوس بالتقسيم الثلاثى الأفلاطونى للنفس

الذى قال به بوزيدون الرواقى قبله، بل يؤكد بشدة على وحدة النفس الإنسانية وعلى أن هناك مبدأ واحدا مسيطرا عليها هو العقل. وتطرف بعض الشئ فى الحفاظ على وحدة النفس هذه فقام حتى برد الإنفعالات والعواطف (والتى هى أمور غير عقلية أصلا) إلى العقل، بوصفها عيوبا وامراضا فى العقل نفسه، إذا أنها فى رأيه تقديرات وأحكام عقلية خاطئة(١٦). فوحد بذلك بين النفس وبين العقل توحيدا تاما، وجعل نشاط النفس فى جملته نشاط عقلى. وقد نظر كريسيبوس – من جراء هذا التطرف . إلى قوة العقل – والتى اسماها بنيوما (النفس) pneuma – على أنها قوة خارقة مؤثرة بشكل مباشر على كل أعضاء الجسم، بل وأكد على أن حركة العقل نفسها هى الفعل، وأنها عبارة عن تغير مباشر فى الشخصية وفى قراراتها. ومن هذا المنطلق المتطرف قال كريسيبوس بإن هناك سلسلة عليه من الأحداث المترابطة تدور داخل الإنسان تنتهى إلى حدوث الفعل.فى بدايتها تأتى مرحلة ظهور وتجلى المثير الحسى الخارجى الذى يصيب الإنسان بفعل قوى خارجية عليه (القدر) فيحدث هذا الظهور تغيرات داخلية فتتحرك ملكات الإنسان الذهنية فيصدر من جراء ذلك التصديق العقلى بالإقبال على هذا الشئ أو بالإمساك عنه– شريطة أن لا يعاق هذا التصديق بفعل معوقات خارجية – فينشأ نتيجة لصدور هذا التصديق العقلى حافز نفسى فى داخل الإنسان يحركة ويدفعه إلى اتيان الفعل أو الإمساك عنه. ومن الممكن التعبير عن هذه الخطوات التى يرى كريسيبوس أنها تسبق حدوث الفعل بالشكل التالى:–

ظهور المثير الخارجى	←	صدور التصديق العقلى	←	تكون الحافز النفسى	←	الفعل

وقد كان الحافز النفسى الدافع على الفعل لدى كريسيبوس يزيد قليلا عن "النية" بسبب دوره كعلة فى حدوث الفعل.

يؤمن كريسيبوس بشدة أن لدى الإنسان – فى هذه الخطوات التى تسبق حدوث الفعل– الحرية التامة فى منح تصديقه العقلى للحدث العارض له أوالإمساك عنه. فالحافز النفسى والتصديق العقلى يؤثران على النفس الهوائى (البنيوما) Pneuma الآتى إلى القلب فى الإنسان فيتسببان فى حدوث الأفعال من خلال الحركات الجسمية، فيؤديان

إلى شئ ما عادة ما يكون فعلا أو تجسيدا لفظيا له (حكما)[١٧]. فالتصديق العقلى إذن علة باطنية لحدوث الفعل وهو ملك خالص للإنسان وتحت سيطرته وتحكمه، ومـــن ثم يكون الإنسان حرا – بهذا المعنى فى إختيار افعاله، ومسئول عنها. إذ أن هذا التصديـق يتضمن الطوعية والإرادة، وهو عمل إرادى نابع من رضى الإنسان. وأعتبر كريسيبوس – والذى نظر إلى النفس الإنسانية على أنها أنشطة عقليـــة فحســب – أن سلســلة العمليات النفسية التى تسبق حدوث الفعل (الظهور والتخيل – التصديــق العقلــى – النزوع النفسى) إعتبرها كلها أنشطة عقلية، يتم التحكم فيها وتقديرها وفقا للمفـــاهيم الخاصة بالمعرفة و الحكم العقلى. ومن ثم لم يتردد كريسيبوس أبدا فى النظر إلى التصديق العقلى الضعيف على أنه السبب الذى يقود إلى الخطأ الأخلاقى، لأن كل شــئ لديــه يعتمد على الإستعمال العقلى للنفس الإنسانية، والمعرفة هى المحك الوحيـــد فى الحيـــاة الأخلاقية برمتها[١٨]. لكن يجب علينا أن نلاحظ أن كريسيبوس لا يوحد بــين الإدراك وبين الإرادة. إذ من الممكن فى رأيه ان يكون لدينا رأيا صائبا حول ما يكون صوابا دون أن نفعله بسبب ضعف الإرادة الشخصية. فالحمقى قادرون على الإبتداء بشكل صحيح دون رغبة أو إرادة فى ذلك، وغياب هذه الأخيرة هو الأساس فى أنهم حمقــى[١٩]. أمـــا الحكيم فلا يمر بتجربة الأوامر المتصارعة هذه طالما أن الحالة الأخلاقية لعقلـــه تكـــون واحدة بدون تغير فى كل الأوقات"[٢٠].وكريسيبوس بهذا يرفض حتمية سقراط العقلية الصارمة بشدة. فرغم أنه توسع فى عمل العقل حتى جعله فى نسقه يقوم بكل الأفعـــال التى تقوم بها النفس بجملتها، فإنه لم يقبل مغالطة "أنه لا يفعل أحد الخطأ وهو عارف به" التى اعتنقها سقراط بشدة، فقد أعرف الخطأ فى رأيه وأفعله فى بعض الأحيان لتدخـــل عوامل أخرى، والعكس قد لاافعل الشئ وأنا عارف أنه حسن لى أن أفعله.

لقد رفض كريسيبوس إلى جانب رفضه لحتمية سقراط الصارمة – حتمية أسلافه الصارمة لدى الطبيعيين الأوائل ولدى غيره من أهل الرواق، حيـــث إعتــبر أن هـــذه الصورة من الجبرية تقود إلى التراخى والكسل – كما يروى شيشرون– ووصف حديثها الحتمى الصارم بانه مغالطة الحث على التراخى **Lazy fallacy (argos logos)** وعبر عن هذه المغالطة– مستهزءا بالحتمية – بقوله "إذا كان مقدرا عليك أنك سوف تبرأ من المرض الذى حل بك فسوف تبرأ منه سواء إستدعيت الطبيب ليعالجك أو لم تســتدعه.

وإذا كان مقدرا عليك أن لا تبرأ منه فسوف لن تبرأ منه سواء إستدعيت الطبيب ليعالجك أو لم تستدعه، فلن يكون مجديا فى الحالتين إستدعاء الطبيب، فيجب أن نكف عن المحاولة ونستسلم لقدرنا" وهى مغالطة لا شك أنها تحبط العزيمة وتقضى على كل فاعلية ونشاط يقوم بهما الإنسان فى الحياة، وقد رفضها كريسيبوس بشدة لهذا السبب، ودخل فى معارضة عنيفة مع القائلين بها وعلى رأسهم ديودورس الميجارى Diodorus[٢١]. كما هاجم فيلسوف مدرسة الشكاك كارنيادس Carneades هذه المغالطة أيضا وأعتبر أنها تلغى سلطتنا على الأفعال، ومن ثم تلغى مسئوليتنا عنها، ولهذا السبب فإنها مرفوضة[٢٢].

رفض كريسيبوس "مغالطة التراخى" هذه وأقام رفضه لها – كما يخبرنا شيشرون على تمييزه بين نوعين من الحكم، نوع بسيط: مثل القول"- "سوف يموت سقراط يوم كذا" ونوع مركب أو شرطى Condestinate فيه تكون الأحداث معتمدة بعضها على البعض الأخر بشكل ترابطى مثل "سوف يولد إبن الملك لايوس Laius " فصدق هذا النوع الأخير من الأحكام يرتكز على الروابط بين الملك لايوس وبين لوكاستا Lo Casta والتى بدورها تعتمد على إرادة وتصميم كل واحد منهما وصدور تصديق عقلى من كلاهما على الترابط و الإتصال معا. ونفس هذه النتيجة تسرى على حالة المريض والطبيب[٢٣].إذن واحد من الإحتمالين سوف يكون صادقا فى المستقبل وهى:- إحتمال شفائه من مرضه لوزاره الطبيب، وإحتمال عدم شفائه من المرض إذا لم يزوره الطبيب. ومن ثم فعالمنا ملئ بالممكنات التى يجوز أن تتحقق وتخرج إلى الوجود، وما لم يخرج إلى الجود فهو ممكن قابل للتحقق وليس مستحيلا كما يقول أولئك الحتميون الذين ينظرون إلى الماضى والحاضر والمستقبل على أنها أبنية منغلقة ومحددة سلفا، وغير مفتوحة لأى احتمالات. أما كريسيبوس فيؤمن بإن هناك فى الحاضر والمستقبل أمورا مفتوحة لم تحسم بعد وقابلة لكافة الإحتمالات، لذا وجب أن يكون هناك عقل وإرادة حرة مختارة لتختار بين الممكنات هذه. وهذا الإختيار يكون مبنيا على ضرورة مراعاة الخير. ولابد أن نفترض أن هناك سببا كافيا فى حصول شئ بدلا من حدوث شئ أخر أو ترجيح أمر على أخر.

بهذا حاول كريسيبوس هدم فكرة الضرورة المنطقية- بنفس الطريقة التى حاولها أرسطو من قبله فى كتابة التحليلات الأولى- وان يرد على ديدوروس الميجارى الـذى كان ينادى بحتمية المستقبل، وحاول كريسيبوس فى رده أن يدخل الممكن والإحتمال فى الأحداث المستقبلية، إذ يعرف الممكن - كما ذكر فلوطرخس عنه- بإنه "كل شئ يجوز أن يحدث حتى إذا لم يكن سوف يحدث (٢٤)". لقد رفض - مثل أرسطو أيضا- قبـول مقولة أنه ما يكون مقدرا سلفا سوف يحدث بالضرورة فى المستقبل. فقال إن الأشيـاء التى سوف لا تحدث يكون بالإمكان أيضا أن تحدث فى المستقبل فعلى سبيل المثال: هذه الدرة من الممكن أن تكسر حتى لو أن هذا لن يحدث على الإطلاق"(٢٥). حقا يسـلم كريسيبوس بإن الماضى غير قابل للرد وإنما يكون ضروريا ومنتهيا، حقا كذلك يؤمـن كريسيبوس كما أشرنا من قبل بصدق نبؤة العرافين - مثله مثل كل الرواقين- القائلة "إنه لو حدث وولد فابيوس **Fabius** عند بزوغ نجم الكلب (الشعرى اليمانية) وهـذا مقدم - فإنه سوف يموت غريقا (التالى). لكنه رغم كل ذلك لا يؤمن بـإن الضـرورة تنتقل دائما وفى كل الأحوال من المقدم إلى التالى(٢٦). لأن التالى هنا جملة مستقبلية قـد تتحقق وقد لا تتحقق. فالضرورى كان لديه ما يكون صادقا (وليس ما يكون صادقـا بشكل ضرورى) ومن غير المفترض كونه كاذبا(٢٧). وإلى جواره يوجد الممكن الذى قد يكون وقد لا يكون صحيحا. وفى ضوء هذا الضرورى المقترن والمفسح مكانا إلى جواره للممكن، يعيد كريسيبوس صياغة جملة العرافين السابقة إلى قضية متصلة سالبة تقـول "ليس كل امرئ يولد فى وقت بزوغ نجم الشعرى اليمانية سوف يموت غريقا" وقد سعى كريسيبوس بذلك إلى تجنب الصياغة الشرطية الصارمة فى القضايـا العمليـة المرتبطـة بالأحداث المستقبلية ولم يفضل أن يستعملها سوى على القضايا ذات المحتوى المنطقـى فحسب وفضل إستعمال قضايا الإتصال السالب للتعبـير عـن الأحـداث الواقعيـة والمستقبلية(٢٨).

فإذا كا الأمر كذلك فلا أساس إذن- فى رأينا - لسخرية شيشرون اللاذعة من كريسيبوس التى قال فيها:إن إيمان كريسـيبوس بـالممكن لطمـة عنيفـة لإعتقـاده هوالشخصى الموجب فى العرافة والتنجيم (٢٩)". وذلك لأن كريسيبوس وان كان يؤمن بصحة التنجيم، فإنه قد نظر إلى العبارات الخاصة بالشهادة التنجيمية على أنها مضـامين

غير ضرورية، إنها مجرد إستنتاجات مادية فحسب لا تكون صادقة بالضرورة، ولا تنقل فيها الضرورة من المقدم إلى التالى: إذ بدلا من القول "إذا ولد إنسان فى وقت بزوغ الشعرى اليمانية سوف يموت غريقا" يجب القول "لم يحدث فى الواقع إن ولد إنسان وقت بزوغ الشعرى اليمانية ولا يمت غرقا" فالصلة بين الميلاد وبين الوفاه ومكانها صله عملية وليست منطقية[٣٠].

نخلص من كل ما سبق أن القدر لم يكن لدى كريسيبوس ضرورة صارمة كم ظن ديدورس الميجارى أنه كذلك بل كانت كل الأحداث لديه مترابطة ومتآزرة، وأنه إذا كان مكتوبا لى الشفاء ففى الوقت نفسه مكتوبا على أن اختار أن استدعى الطبيب. فلا تعارض بين القدر وبين الحرية، لأن الحرية لدى كريسيبوس داخله فى نسيج القدر نفسه. وإذا كانت الأشياء داخله وخاضعة للقدر فليس معنى ذلك أن القدر يلزم للفعل أو بمانع له لأن أفعال البشر وان تكن مقدرة عليهم فإنها فى الوقت نفسه حاصلة من الكسب والإختيار البشرى، والإنسان على كل حال قادر على ترك الفعل قبل وقوعه أو الإقدام عليه"[٣١].

لقد حاول كريسيبوس فى تسويته السابقة أن يفسح مكانا لحرية الإختيار الإنسانى للأفعال إلى جانب حكم القدر، فلم يضحى بالحرية الإنسانية من أجل سيادة قانون القدر الإلهى كما فعل الرواقيون الأخرون، بل عزى إلى الإنسان حرية تامة فى إختيار أفعاله إختيارا نابعا من داخله هو نفسه وهو الوحيد الذى له السيطرة والحكم عليه. وحسب المعنى النسبى للحرية الذى ننتهجه فى البحث – نقول إن الإنسان لدى كريسيبوس حر فى إختيار أفعاله من نفسه بالنسبة إلى أنه يكون قوة وعلة فاعله لأفعاله (العلة الأساسية الكافية) داخل نسيج العلل الخارجية الأخرى (القدر) التى اعتبرها كريسيبوس مجرد علل مصاحبة إضافية. الإنسان حر لدى كريسيبوس لأن القدر لديه أصبح متميزا عن الضرورة والحتمية، فالحدث عندما يكون مقدرا أن يحدث فى المستقبل، لا يعنى تقديره هذا ضرورة وقوعه حتما، فهناك إحتمال أن لا يقع فى المستقبل بل يحدث عكسه، ومن ثم أصر كريسيبوس على رفض سريان الضرورة المنطقية على المستقبل. فهناك بدائل واحتمالات مفتوحة أمام الإختيار الإنسانى الحر ليختار منها الإنسان بملء إرادته ما سوف يفعله وهذا الإختيار يفرض على الإنسان مسئوليته عن سوء وعن حسن

إختيارته وهو محاسب على هذه الإختيارات. الأمر الـــذى يقودنـــا إلى دراســـة حـــل كريسيبوس لمشكلة وجود الشر فى العالم:-

٣- مصدر الشر:

فى تفسيره لأصل الشر فى العالم لا يخرج كثيرا عما قالت به مدرسة الرواق حول هذه المشكلة. إذ لم ينظر إلى الشر الكونى نفس النظرة التى نظر إليه بها أفلاطون وأفلوطـــين.. أى على أنه نابع من مقاومة المادة الناقصة وعنادها للنظام الذى يفرضه عليها العقل الإلهى. وإنما قال كريسيبوس إنه لا وجود أصلا لهذا الشر الكونى الذى يظن الناس وجوده فى بناء الكون. فكل ما يجرى من أحداث كونية ضرورى من أجل خير وصلاح الكل. يقول كريســـــيبوس معبرا عن ذلك "إن الإله لا يريد بالطبع إلا الخير، ولكن لكى يصل إلى تحقيقــــه ينبغـــى أن يستعمل وسائلا لا تخلو من الخطورة والشر. مثال ذلك: يتطلب الخير أن تكون عظام الرأس رقيقة لكى تتيسر عملية التفكير كما يجب أن تكون، ولكن هذه الرقة الضروريـــة لكمـــال التفكير كثيرا ما تعرض الرأس لسهولة الكسر، وهكذا كان من غير الممكن ان يبرأ الخير من الشر"[٣٢]. وهناك تسوية ثانية قال بها كريسيبوس أيضا إستمدها من هيراقليطس، فيها يســـلم بوجود الشر الكونى، ولكنه ينظر إليه على أنه ضرورى ضرورة منطقية للبناء كله" فلكل شئ ضد، والشر من ثم ضرورى للكون كضد للخير. والإله يريد الخير بالطبع، ولكن تحقيق الخير يستلزم وجود ضده حتى يعرفة الناس"[٣٣]. فليس أشد حمقا من الإعتقاد بإن بعض الخير كان من الممكن أن يوجد دون أن يوجد معه بعض الشر، إذ الخير ضد للشر، ولا يمكن أن يوجد الضد من غير ضده[٣٤].

ومن ثم يتفق كريسيبوس مع الرواقيين الأخرين فى القول بضرورة وجود الشـــــر الكونى فى العالم لكى نعرف الخير، علاوة على أنه يتفق معهم كذلك فى القول بإن بعض الشرور تكون ضرورية لخير الكل. فالحرب مثلا ضرورية لتخفيـــف عـــدد الســـكان، والبراكين ضرورية لأنها تخلصنا من الأشرار[٣٥]. ويروى عنه فلوطرخس قوله "للشـــــر الذى يقع فى اشكال المعاناة المزعجة أساس كما أنه لا يكون بدون نفع للكل المرتبط به، إذ بدونه لن يكون هناك خير[٣٦]". وهكذا نظر كريسيبوس إلى وجود الشر الكونى فى أحداث العالم على أنه ضرورة منطقية، وليس دليلا على عجز الإله أو رغبته فى الشر.

أما فى تفسيره لمصدر الشر الأخلاقى فإنه يرده إلى كسب الإنسان. حيث أن بذرته قائمة فينا حيث نقترفه نتيجة للتصديقات العقلية الخاطئة التى نصدرها وكريسيبوس بذلك متسق مع مذهبه المؤمن بتمتع الإنسان بحرية إختيار أفعاله، حيث يربط إرتكاب الإنسان للشر الأخلاقى بتمتع الإنسان بالحرية والمسئولية الأخلاقية عن أفعاله.

فهناك قاعدة أخلاقية ينادى كريسيبوس بضرورة أن ينطلق الإنسان فى كل تصرفاته منها، أما لو تجاهلها أو تصرف على عكسها فإنه يكون بذلك مرتكبا للشر الأخلاقى، هذه القاعدة هى " يجب على الإنسان أن يعيش وفقا للفضيلة، أى أن يعيش وفقا للتبصر بالأحداث التى تقع فى الطبيعة" لماذا؟؟ لأن طبائعنا أجزاء من طبيعة الكون، والتصرف بما يتفق معها يعنى عدم فعل أى شئ محرم بواسطة القانون العام النافذ على كل الأشياء[٣٧]. وكريسيبوس فى هذا يتفق مع الرواقيين الأخرين فى التمسك بالمبدأ العام القائل " العيش وفقا للطبيعة " الذى كان القاعدة التى إرتكز عليها كل فكر الرواقيين الأخلاقى.

فإذا إنحرف الإنسان فى فعله عن هذه القاعدة العامة يكون قد إرتكب شرا يجب أن يعاقب عليه، لأنه قد إرتكبه إنطلاقا من إختياره الحر ولم يكن مفروضا عليه قهرا. لذا عرف كريسيبوس الشرور الأخلاقية بأنها "أحكام خاطئة للشخصية من الممكن أن تستأصل بواسطة توقيع العقاب المؤلم"[٣٨]. ولولم يكن الإنسان متمتعا فى حياته بحرية إختيار أفعاله بشكل مستقل عن العلل الخارجية لما كان مسئولا عن هذه الأفعال مسئولية أخلاقية بهذا الشكل الذى يقول به كريسيبوس فإذا كان الأمر كذلك فإنه من غير الإنصاف – كما يقول كريسيبوس أن نلوم العناية الإلهية عندما يسئ الناس إستعمال النعم التى أنعم الإله بها عليهم تماما مثلما يكون من غير الإنصاف أن نلوم أبا لأن أبنائه قد بددوا ميراثهم منه"[٣٩]. فيجب أن يبرئ الإله ولا نعده مسئولا عن أى شئ يقع مخزى أخلاقيا، ويجب إلقاء المسئولية كاملة عن ذلك على الإنسان المختار وحده. ولن يفلت المذنب – فى رأى كريسيبوس – من العقاب أبدا على الإطلاق، إذ سوف يحل به الإنتقام أو بأبنائه إن عاجلا أو أجلا.

كانت هذه هي أهم خطوات تسوية كريسيبوس بين القدر بين الإيمان بتمتع الإنسان بحرية إختيار أفعاله. ولم تسلم هذه التسوية من الهجوم والإعتراض عليها، حيث إعتبرها بعض الشراح مجرد مراوغة وتحايل وليس أكثر من ذلك. حيث ذهب فلوطرخس فى رسالته "فى تناقضات الرواقيين الذاتية" إلى أن تسليم كريسيبوس بالممكن فى نسقه، وقوله بوجود إحتمالية فى البناء الكلى للحوادث هدم ووقوع فى التناقض مع تصوره حول القدر. إذ لو سلمنا بالممكن فسوف يفقد القدر طابعه بوصفه كيف سائد مسيطر لا يمكن قهره ولا تغيره- سارى على الأشياء جميعا، أما لو سلمنا بضرورة القدر وشموله فلن يعد هناك مكان لدينا للقول بالممكن(٤٠)". كما هاجم الفيلسوف الكلبى **Oinomaos** هذه التسوية بين القدر وبين الحرية الإنسانية التىقام بها كريسيبوس وأعتبرها شبه عبودية(٤١). وعلق عليها الأسكندر الأفروديسى بقوله "إنها تبدو ظاهريا أنها تنقذ الحرية مع أن الجبرية لا تزال متمركزة بشدة وان محاولته هذه مجرد تلاعب بالألفاظ(٤٢)" إذ لو كانت العلية التى يؤمن بها كريسيبوس تعنى كما قال إنه فى ظل نفس الظروف كل شئ ينبغى أن يقع تماما بالطريقة نفسها التى يقع بها منذ الأزل، فإن النوع النفسى والتصديق العقلى ينشا ويثور لدى البشر بالطريقة نفسها. فى حين ان القول بالإرادة الحرة على النقيض التام من هذا، إذ تعنى الحرية أنه فى ظل نفس الظروف يكون فى متناول قدرتنا أن نستجيب للحافز أو لا نستجيب. فلم يقل كريسيبوس إذن بالحرية الحقة فى نسقه طالما تمسك هكذا بشدة بالعلية السابقة. ان الإرادة الحرة بمعناها الحقيقى تعنى: وجود حافز نفسى داخل الإنسان لا يمكن التنبؤ به، وهو الذى يفاضل ويختار بين البدائل، فى حين يرفض كريسيبوس كما رأينا ذلك ويصر على تدمير التوازن النفسى.

هناك غموض يعترى تسوية كريسيبوس السابقة - إضافة إلى ما فيها من تناقض سابق- إذ لنفترض أننا سألنا كريسيبوس: ما الذى يحتم علينا تصديقنا العقلى؟؟ لكانت إجابته بالتأكيد هي:- شخصيتنا. فلو عدنا بدورنا وسألناه مرة أخرى:- ومن الذى يشكل شخصيتنا ؟؟ لأجابنا:- بإنها العوامل الخارجية فإذا كان الأمر برمته هكذا يعود إلى العوامل الخارجية - فى الأصل فكيف يطالبنا كريسيبوس بأن نعتقد ان المسئولية الأخلاقية يؤثر فيها بواسطة الدور العلى للتصديق العقلى؟؟ إننا لو أبقينا على المسئولية

الإنسانية وأقمناها على التصديق العقلى الحر لدى الإنسان، فإنه يجب علينا ان نعـــامل السلسلة العلية على أنها ليست مترابطة، بل يحدث منها قطع غير متوقع بفعل التصديق العقلى التلقائى، مما يجعلنا نتخلى عن عقيدة كريسيبوس الرئيسية القائلة إن كل الأشياء تحدث بإملاء القدر[٤٣] (العلية). إن مصدر الغموض فى موقف كريسيبوس أنه يستند إلى موقف أحادى يفترض فيه قوة مطلقة للقدر بشكل كامل لا يمكن أن تسمح إلى جوارها بوجود أى شكل للحرية. فإذا كان القدر يحدد كل شئ فمن البديهى أن لا يكون هناك مكان للحرية ولا للمسئولية الإنسانية فكل شئ مقدر سلفا بعوامل ماضية وحاضرة ولا مكان لأى إستثناء.

بالإضافة إلى هذا الغموض وذاك التناقض هناك نوع من التعســـف فى التســـوية نفسها كما يقول الأسكندر الأفروديسى، يبرز فى التشبيـــه المتعســـف الـــذى يضعـــه كريسيبوس بين الخصائص الطبيعية للأجسام غير الحية (الأسطوانة – الحجـــر) وبـــين أعمال الإرادة والعقل لدى البشر. فلا مجال أصلا للتشبيه بينهما، إذ هل تحـــرق النـــار إنطلاقا من إرادتها الحرة لأنها من طبيعتها ان تفعل ذلك؟؟ ان كريسيبوس فى هذا يخلـــط – كما يقول الأفروديسى – بين مفهوم "تحت سيطرتنا" in our power وبين مفهوم "من خلالنا" Through us فلا يمكن لأحد أن يرى فى عملية إنجاز فعل معين من خلال شخص ما تعبيرا عن إرادة هذا الأخير الحرة. إذ وفقا لذلك سوف يضحى أنه من خلال إرادة القيثارة الحرة يتم العزف عندما يعزف عليها إنسان ما[٤٤]".

وأخيرا هناك مأخذ أخر وهوأن كريسيبوس فى إيمانه بالكهانه والتنجيم و امكانية تأثير النجوم على الحياة الإنسانية قد وقع فى تناقض مع إيمانه بشمول القدر. إذ لو كان يؤمن بأن الكهانة تنفعنا فى أن نأخذ حذرنا ضد كارثة مقدرة فلا تقع، فإن هذا ســـوف يعنى أن هناك شيئا وقع ولم يكن مقدرا، ومن ثم فليس كل شئ مقدرا سلفا. غير أن من الممكن أن يدافع عن كريسيبوس ضد هذا النقد الأخير، بإنه حقا لا ينكر فائدة الكهانة والعرافة، ولكن ليس فى هذا أى نقد لمذهبه:أننا لن نأخذ حذرنا منه فحسب إلا لو كان من القدر لنا أننا سوف نفعل ذلك، وسوف لن نأخذ حذرنا إذا كان قد قدر علينا ان لا نفعل ذلك[٤٥]".

وهناك من يقترح – لتخفيف حدة نقد الأسكندر الأفروديسى لموقف كريسيبوس القول بان حقيقة موقف كريسيبوس ليست كما فهمها الأسكندر الأفرويسى، بأن الإرادة الحرة تكون علة منفصلة ومقاومة لأمور قدرها القدر علينا، بل موقفه هو أن الإرادة الحرة لديه داخلة فى بناء ونسيج القدر نفسه، إذ من المقدر على الإنسان ان يكون حر الإرادة وفعل إرادته هذا لا يكون خارج ومقاوم للسلسلة العلية المقدرة، وان كان يبدو أنه كذلك(٤٦)". حقا يخفف هذا الدفاع من حدة الهجوم والتناقض السابق ولكنه فى حقيقة الأمر لا يقضى عليهما تماما فى رأينا.

تعقيب

بعدما إنتهينا من استعراض الجوانب الثلاثة لتسوية كريسيبوس بين القدر الإلهـي وبين حرية الإنسان فى إختيار افعاله إنطلاقا من ذاته الحرة نخلص إلى أن الإنسان كـان لدى كريسيبوس حرا فى إختيار افعاله اختيارا نابعا من عقله الخاص، لأن القدر كـان منفصلا عند كريسيبوس عن الضرورة والحتمية. فكون الشئ مقدرا سلفا بشكل علـي لايعنى بالضرورة فعل الإنسان له حتما. إذ بإمكان إرادة الإنسان الحرة- وهـى علـه أساسية وكافية - ان تختار فعلا عكسه. فمن المقدر فى رأى كريسيبوس على الإنسان أن يعيش فى حياته حرا ومسئولا ومحاسبا على اختياراته الحرة التى يتخذها هكـذا بمـلء حريته.

لم يرض كريسيبوس عن الحتمية الصارمة لدى أسلافه، أو لدى غيره مـن أهـل الرواق. وحاول أن يحفظ إرادة الإنسان الحرة من تسلط الحتمية الصارمة. حيث فصل هذه الإرادة الإنسانية الحرة عن العلل الخارجية الأخرى، ونظر إليها علـى أنهـا علـة اساسية وكافية للأفعال، فى حين اعتبر العلل الخارجية مجرد علل مصاحبة ثانوية للعلـة الأولى. إن إرادة الإنسان الحرة كانت لدى كريسيبوس داخلة فى نسيج القدر نفسـه، ومن ثم فالقول بسيادة قانون القدر على الكون كله لا يعنى القضاء التـام علـى إرادة الإنسان الحرة فى الإختيار من بين البدائل وفعلها لما تراه مناسبا لها. أما الحتمية الصارمة فتهدم الأخلاق والشرائع والقوانين هدما تاما، ومن ثم فهى مرفوضـة بشـدة لـدى كريسيبوس. الإنسان حر لدى كريسيبوس لأن له أرادة حرة عـن كافـة المحتمـات الخارجية، كما أنه يتحكم كذلك فى كل العمليات الذهنية التى تدور داخله قبل إقدامه على الفعل- خاصة التصديق العقلى الذى يسبق الفعل مباشرة.

لكن لم تكن تسوية كريسيبوس السابقة ناجحة إلى حد كبير، بل مثلها مثل كـل التسويات التى تنتهج طريق الوسط - تقف من مشكلة الحرية الإنسانية موقفا مائعا، فلا هى قد تمسكت بالحرية التمسك الجدير بها، ولا هى تمسكت بالقدر التمسك الواجب. ولكن مما يحمد لكريسيبوس أنه حاول أن يحافظ على حرية الإنسان من سطوة القـدر، فله فضل المحاولة.

الفصل الثانى

الهوامـــــش

(1) B. Inwood:- 8 L.p. Greson:- Hellenistic philosophy , p134.

(2) B. Inwood:- E thics, pp48-49.

(٣) د/ محمد غلاب:- الفلسفة الإغريقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ط٢ (بدون تايخ) ج٢ ص١٥٤.

(4)G. Verbeke:- Ethics and logic in Stoicism, p21, and vide:-

- د/ مصطفى لبيب عبد الغني:- المرجع السابق، ص٥٧.

(5) S.Sambursky:- Physics of the stoics, pp61-62, and vide:-

- B. Inwood:- Ethics and human action in early stoics, p46.

- J.B. Gould:- The stoics conception of fate, pp 478-479.

- W.Ch. Greene:- op cit, p439.

د/ عثمان أمين:- المرجع السابق، ص٧٣.

(6)A.A. long & Dv. Sedley The Hellenistic philosophers, P387, and vide:-

- R. Sorabj:- Causation, laws and Necessity , p273.

- B. Inwood:- &L.p. Greson Hellenistic:- , p132.

- د/ عثمان أمين:- المرجع السابق، ص١٦٩ ص١٧٠.

(7) A.A. Long:- & D.N.Sedley:- The hellenistic philosophers, p 388, and vide:-

- B. Inwood:- Ethics...., p46.

- B.Inwood:- & L.P Greson:- Hellenistic philosophy, p133.

(8) R. Sorabji:- Causation, laws and necessity, p275.

(9) A.A. Long:- The hellenistic philosophers, p 388,and

- B. Inwood:- hellenistic philosophy pp134- 135.

(10) A.A long:- The hellenistic, p 389.

(11) B. Inwood:- Hellenistis philosophy, p134.

(12) Ibid , P128, and vide:-

- R. sorabji:- Causation, laws. and necessity , p275.

(13) s.sambursky:- op cit , PP63-64

(١٤) د/ عثمان أمين: المرجع السابق ص١٧١.

(15) A.A. Long:- The Hellenistic philosophers, p393.

(16) E.Bevan:- Stoic and septics ,pp102-103 , and vide:-

- J.M. Rist:- stoic philosophy, p35.

- A. Dihle, The theory of will , p 192 N43.

- A. A. Long:- op cit , p 338.
(17) B. Inwood: Ethics...., pp51- 52. and Vide:-
- A. Dihle:- OP cit , p 61
(18) A. Dihle:- Loc cit. p62.
(19)J.M. Rist:- stoic philosophy, p223
(20)A.A.Long:- OP cit , p 338.
(21) W.Ch. Greene:- OP cit , p348. and Vide:-
- B. Inwood:- Hellenistic philosophy, p130.
(22) W.Ch. Greene:- OP cit , p 349.
(23)W.R. Carter:- OP cit , p 361. and Vide:-
- W.ch. Greene:- OP cit , p348.
- B. Inwood:- The Hellenistic, p130

د/ عثمان أمين / المرجع السابق ص١٣٨، ص١٣٩.

(24) B. Inwood:- OP cit , p129.
(25) R.Sorabj:- Causation.., p263.
(26) Ibid. p264.
(27) Ibid, p265.
(28) S.Sambursky, OP cit , pp78.
(29) R.Sorabji:- OP cit , pp264-265.
(30) S.Sambursky:- OP cit , p79.

- غير أن الأستاذ Sorabji يتشكك في آصالة هذه التفرقة، وفي رأيه أن كريسيبوس لم يقل هذا وأنه كان يقول بالجمل الشرطية الحقيقة التي فيها يتبع التالي المقدم بالضرورة عن الأحداث المستقبلية، وان التميز بين العملي وبين المنطقي لم يكن تميزا مستصوبا في العصر القديم راجع:-

- R. Sorabji:- Causation.., p345,

(٣١) د/ عثمان امين:- المرجع السابق، ص١٦٩.
(٣٢) د/ محمد غلاب:- الفلسفة الإغريقية، ح٢ ص١٥٣.
(٣٣) يوسف كرم: المرجع السابق ص٢٢٩.
(٣٤) د/ عثمان أمين:- المرجع السابق ص١٩٢، ص١٩٣.وأنظر : برتراندراسل:- المرجع السابق ص٤٠٩.

(35) W.Ch. Greene:- OP cit , p345, and Vide:-
- E. Bevan:- OP cit , p104.
(36) A.A. Long:- OP cit , p331.
(37) B. Inwood:- Hellenistic philosophy, p136.

(38) J.M. Rist:- Stoic philosophy, p226.

(39) W.Ch. Greene:- OP cit , p 346 and vide:-

- E. Bevan:- OP cit , p 104.

(40) B. Inwood:- Hellenistic philosophy, p129.

(41) (W.Ch. Greene:- OP cit , p350.

(42) S.Sambursky:- OP cit , p64.

(43) B.Inwood:- Ethics and human action,P 70, and vide:-

- W. Ch. Greene:- OP cit , p350

(44)S.Sambursky:- OP cit , p65.

(45) W.Ch. Greene:- OP cit , p347.

(46) S.Sambursky:- OP cit , p65.

الفصل الثالث

أفلـــــوطين

الفصل الثالث

أفلــوطين

على الرغم من أن مذهب أفلوطين كان امتداداً قوياً لمثالية أفلاطون، ورغم أوجه التأثير العديدة لأفلاطون على فكر أفلوطين، فإن هناك فارقاً هاماً بينهما يتصل إتصـــالاً وثيقاً بمفهوم الحرية لديهما. هو أن أفلوطين يعدل فى نسقه من المفهوم الأفلاطونى. حيث يستبدل المثل العليا السياسية والإجتماعية الشمولية لدى أستاذه ويضع أفلوطين محلـــها نزعة فردية – ترفع الفرد فوق الكل. كما لم يعد حجز الزاوية فى فكر افلوطين الفلسفى يكمن فى المعرفة بالموضوع– كما كان لدى أفلاطون – وإنما أصبح الحالة التى تكـــون عليها نفس الفاعل، والتى من الممكن أن تسمو بالإنسان إلى المصاف العليـــا، مصـــاف (الأول) أو الإله عن طريق التأمل والترقى الروحى، فتعود النفس بذلك إلى مصدرهـــا الأعلى.

وكانت هذه النزعة الفردية هى الأساس الذى إنطلق منه أفلوطـــين فى إفســـاح مكان– فى نسقه الحتمى – لمفهوم الحرية الإنسانية فرغم ان العالم لديه منظم ومرتـــب وفقاً لقانون تبثه الطبيعة فيه (وهى الشق الأدنى من النفس الكلية) فـــإن الإنســـان فى الوقت نفسه حر فى أفعاله ومسئول عنها. ومن ثم راح افلوطين فى المقالة الثامنـــة مـــن التساعية السادسة والتى كرسها لمعالجة مشكلة الحرية والمسئولية، وكذلـــك فى المقالـــه الأولى من التساعية الثالثة التى خصصها للدراسة مفهوم القدر، وأيضاً فى المقالتين الثانية والثالثة من التساعية نفسها– واللتين أفردهما لمعالجة موضوع العناية الإلهية وهمـــا مـــن كتابات أفلوطين المتأخرة – راح فى كل هذه الأعمال يؤكد علـــى إنـــدراج الحريـــة الإنسانية داخل نسيج النظام الكونى الذى يسود العالم أجمع. حقاً كان الغموض يعـــترى حديثه من حين لآخر، إلا أن مما يحسب لأفلوطين – رفضه الشديد لأنســـاق الحتميـــة الصارمة– سواء لدى الذريين الماديين أو لدى الرواقيين – فهل نجح فى محاولته هـــذه فى التوفيق بين القول بالحرية وبين نسقه الميتافيزيقى الحتمى؟؟

لنرجئ الإجابة على هذا السؤال إلى نهاية الفصل، ولنستعرض خطوات تصـــوره للحرية بشئ من التفصيل أولاً، ولنبدأ بعرض هجومه على الإنساق الحتمية الصارمة:–

ينتقد أفلوطين فى الفصول السبعة الأولى من المقالة الأولى من التساعية الثالثة كلا من المذهب الحتمى الصارم، وكذلك القائلين بالمصادفة والعشوائية فى العالم. إذ إعتبر أن كلا الفريقين عدوان للحرية الإنسانية، الأول يضحى بها على مذبح الحتمية، والأخر يضحى بها على نصب الفوضوية.

حيث هاجم المادية الذرية -لدى ديمقراطيس وابيقور- التى ترد كل حدث إلى الذرات وحركتها، فيأخذ عليها أنها تفرض الإجبار النابع من الذرات على الواقع كله وهذا أمر سخيف ومستحيل[1]. إذ لا يمكن أن يتولد النظام والعقل والنفس المدبرة والحاكمة من الحركة غير المنتظمة للمادة، فحركة الذرات لا تستوجب بالضرورة إجبارا شاملا وعاما على الجميع، فبينما تتحرك الذرات حركة عشوائية نجد فى العالم النظام يسود كل شئ. كما أن حركات الذرات لا تفسر لنا كيفية حدوث الأنشطة العقلية والنفسية، إذ بأى حركة من حركات الذرات المادية سوف تشغل النفس فى الإستدلالات العقلية والنوازع النفسية وبأى حركة ذرية سوف يجبر امرئ ما على أن يكون مهندسا وأخر دارسا للموسيقى[2]؟؟ ويختم أفلوطين هجومه بقوله "إن المذاهب المادية تنسف تماما فاعليتنا الإنسانية وطبيعتنا كموجودات حية بشرية حرة، وتجعلنا مجرد أجسام غير حية تدفع وتحرك بواسطة المادة مع أن الأنشطة والأفعال الخاصة بالنفس والتى تنفرد بها نحن البشر تنبع من مصدر داخلنا حر غير العنصر المادى هو نفسنا[3].

هذا عن هجومه على القائلين بالعشوائية والمصادفة، أما هجومه على المؤمنين بالضرورة الحتمية الصارمة فى العالم فكان معظمه منصبا على الرواقيين فى قولهم بالقدر الصارم الذى يحكم الكون كله حكما صارما. حيث يرى أن التطرف فى القول بالقدر والضرورة يلغى أولا وقبل كل شئ نفسه بنفسه. لأنه مذهب يتناقض مع نفسه، فهو يقول بوحدة شاملة كلية، لا تفريق فيها بين محرك وبين متحرك، بين علة وبين معلول، وبعد ذلك يعود ليقول إنه بالقدر يسير كل شئ، وبهذا يفصل بين القدر المحرك وبين العالم وهو المتحرك، فليس صحيحا القول إن كل شئ يحدث وفقا للعلل، وإنما سوف يكون كل شئ شيئا واحدا[4]. ويشير أفلوطين إلى مأخذ أخر، وهو لو كان كل شئ شيئا واحدا ومتحركا - كما زعموا بقانون العلية الصارم، فلن نكون نحن أنفسنا، ولن يكون أى فعل هو فعلنا الخاص، ولا نستدل على شئ، بل سوف تضحى قراراتنا

المسئولة امورا مفروضة علينا، ولن نفعل أو نتصرف بأنفسنا، وهـــذا منـــاقض للواقـــع العملي، فكل شئ مستقل حولنا، وأفعالنا وأفكارنا أفعال وأفكار خاصة بناء ملك لنــــا. وتصدر منا وحدنا[٥].

أما النظرية التى تؤمن بالتنجيم والكهانة وإمكانية التنبؤ بالأحداث المستقبلية من خلال النظر إلى النجوم وحركاتها، لأن هذه الأخيرة لها تأثير على كل ما يجرى على هذه الأرض فيعتبرها أفلوطين نظرية خرقاء. فهى تعزو إلى النجوم ما يكون خاصا وملكا لنـــا مثل أفعال الإرادة والعواطف والرذائل والنوازع النفسية، فى حـــين لا تعطينـــا نحـــن أصحاب هذه الأفعال أى شئ. وتتركنا وكأننا أحجار يتم جرفها ولسنا بشرا لهم فعـــل عليهم إنجازه بأنفسهم وإنطلاقا من طبيعتهم الخاصة[٦]. كما أن الإيمان بتأثـــير النجـــوم على حياتنا يتنافى مع الواقع المشاهد حولنا.– تماما مثل تعارض الموقف الرواقى معـــه... فليس كل ما يحدث لنا يرجع إلى تأثير النجوم دائما، فهناك تأثير يقع علينا من طبائعنــــا الشخصية ومن والدينا ومن بيئتنا [٧]... وحتى على فرض أن للنجوم تأثيرا على النواحى الجسمية فى الكائنات – فكيف تكون مسئولة عن السمات الشخصية وعـــن أســـاليب وطرق العيش؟ وكيف يمكن أن تصدر عن النجوم شخصية شريرة وهى نفسها– النجوم – ألهة خيرة[٨]؟؟

ينتهى أفلوطين من كل هذه الهجمات إلى رفض الحتمية الصارمة بكل صورهــــا، لأنها فى رأيه تقضى على الشخصية وعلى الحرية، وسوف يضحى دورنا الذى نقوم به– كدور الأطفال والحيوانات أولئك الذين يتصرفون بناء على دوافع وحوافز عميـــاء [٩]. كما هاجم أفلوطين فكرة الإله المشخص المسيحية، مؤكدا على سخافتها، لأنها تحـــاول قراءة الكون فى ضوء مفاهيم الحتمية فى حين تكشف الدراسة ان الشعور والتروى سمات مميزة للأنسان وحده. كما أن إفتراض وجود كائن عال مزود بعقل مـــتروى ومعتـــنى إفتراض لا يتماشى مع الكمال الذى من المحتم أن هذا الموجود يمتلكه. فـــهذا الكـــلام يساوى بين الموجود الأسمى وبين أعمال العامل البشرى الذى بسبب النقص فى معرفتـــه يطيل إثناء عمله التفكير فى حين أن اعمال الإبداع التى يقوم بها الموجود الأسمى تصـــدر من جوهره بشكل مباشر[١٠].

هكذا سعى أفلوطين إلى إنقاذ حرية الفعل البشرى من براثين الحتمية الصارمة، وقدم تصوره الخاص عن المسألة – تصور يسمح فيه للإنسان بممارسة دوره ممارسة ذاتية فى دراما الوجود. وسوف نتتبع مفهوم أفلوطين عن حرية الفعل الإنسانى من خلال إستعراض آرائه حول العناية الإلهية، وسعية إلى ادخال الحرية فى نسيج الحتمية، وكذلك حله الذى طرحه لمشكلة الشر. ثم فى الختام نحاول الإجابة على السؤال الذى طرحناه فى بداية الفصل عن مصداقية هذا المفهوم عن الحرية.

١- شمول العناية الإلهية للعالم أجمع:

لا نعجب عندما نجد أن أول خطوة يخطوها أفلوطين فى تصورة للحرية– هى تأكيده على شمول العناية الإلهية للعالم أجمع فالقول بالعناية الشاملة بديهية يرتكز عليها نسق أفلوطين الأنطولوجى والإبستمولوجى والأخلاقى كله. فهو مؤمن بأن هناك موجود أول واحد يفيض بالوجود والخير على كل شئ وإليه يؤوب كل شئ.

كان الأول لدى أفلوطين هو مصدر الوجود. منه صدرت كل الأشياء لا بالقهر والإجبار ولا بالمصادفة، وإنما صدرت بفعل طبيعى خالص هو فعل الضرورة الطبيعية النابع من ذات هذا الأول(١١). تماما كما يصدر الضوء عن الشمس، ومن ثم ينكر أفلوطين أن يكون الأول قد خطط لوجود العالم ثم أوجده بعد ذلك، بل يؤكد على أن العالم أزلى مثل الأول(١٢)، وهو نتيجة تلقائية للقوة الخالقة، وجاء على صورة العالم المعقول العلوى، إذ تحاول النفس الكلية أو اللوغوس(١٣)–فى مؤلفات أفلوطين المتأخرة – محاكاة العالم العلوى قدر الإمكان. فتنظم هذه النفس الماده الأولى باقصى ما فى الإمكان، غير أن المادة تقاوم النظام بطبيعتها، فلا يأت النظام مكتملا إذن. وتحاول النفس الكلية التحكم والسيطرة على المادة، ومن ثم يتألف كل موجود من مادة وعقل جنبا إلى جنب.

يؤكد أفلوطين على ترابط وإنسجام الوجود فى بناء واحد متأزر. حيث تكون النفوس والأفعال على إنسجام وتناغم الواحد منها مع الأخر. فهناك تتابع علي يحدث فى نسيج مترابط يقف وراء كل الأحداث التى تجرى فى العالم(١٤). إذ يجمع المبدأ الحاكم–الأول – كل الأشياء معا من خلال الرابطة العلية، فتتأزر كل الأشياء الفردية معا، وبهذا ينظمَ العالم بواسطة الشمولية الكلية للعناية الإلهية. التى تراقب الأفعال

وتلاحظ ما ينبغي أن يكون، مثل القائد الحربي الذي يضع لجنوده خطط المعركة الحربية بدقة. لقد صدر العالم عن الأول – كلا واحد مركبا وجميلا في مجملة ومتناغما مع ذاته، كل ما فيه يسعى وراء الخير. ولكن كل جزء فيه يكسبه بقدر يتناسب مع قدرته ومن هنا جاء التفاوت وظهر بعض النقص في هذا الموضع أو ذاك. لكن بالنظر إلى العالم ككل واحد فإنه كامل وخير بشكل تام[15].

أكد افلوطين على شمول العناية الإلهية لكل شئ في العالم وقد عرفها بأنها "نظام ممنوح للعالم من العقل الإلهي[16]"عناية لا تدبر الحاضر في ضوء الماضي فحسب بل وفي ضوء المستقبل، وفي عدل ونظام وحكمة. ولا وجود لأي مصادفة في العالم، لأن العالم صادر من العقل الإلهي الخاص بالنفس الكونية[17]. أو من عمل وتدبير إله متمتع بالبصيرة وعلم مسبق. بهذا يغدو الأول لدى أفلوطين مركز الدائرة الكبرى التي يتألف منها الوجود، الجوهر الباطن لكل الأشياء، والحاوي لكل العلل العقلية، والسلطة المطلقة والعليا فوق الموجودات[18].

يتشابه الدور الذي تلعبه النفس الكلية في العالم لدى افلوطين مع الدور الذي يقوم به الإله الصانع في "تيماوس" افلاطون، فكلاهما كانا: حلقة الوصل الرابطة بين العالم الروحي وبين العالم المحسوس، موجودة في كل مكان، تعتني وترعى كل النفوس الفردية ككل واحد وتحتوي عليها وعلى كل العقول الفردية[19]، تتأمل العالم المعقول الإلهي وتحاول أن تحاكية فتخلق– النفس الكلية– العالم المحسوس الذي نراه. وهنا يفصل أفلوطين بين العناية الإلهية التي هي من عمل النفس الكلية في العالم وبين القدر، فهذا الأخير كان لديه الضرورة التي جعلت الأول يفيض العقل (الأقنوم الأول) وجعلت العقل يفيض النفس الكلية (الأقنوم الثاني) وجعلت النفس الكلية تفيض العالم (الأقنوم الثالث)[20]. وهذه الضرورة كذلك هي التي تحافظ على وجود مستويات تدريجية في الوجود متعاقبة، وبهذا يغدو العالم لدى أفلوطين وحدة واحدة عضوية حية ذات روح، يسودها الترابط الوجداني والتعاطف النفسي بين اجزاءها المختلفة. ومن ثم يؤمن أفلوطين بصحة السحر والتنجيم– كما آمن الرواقيون من قبل– ويقول بشئ من تأثير النجوم وحركتها على مستوى الأحداث في العالم الإنساني[21]. ويؤمن بمذهب العود الأبدي، حيث ينشأ بعد فناء العالم عالم أخر مماثل له في كل ظروفه وأحداثه[22]. لذا

وصف مذهب افلوطين بأنه وحدة وجود ديناميكية dynamic pantheism إذ يشبه الوجود فى ترابط حركاته واجزاءه- التى تؤلف كلا واحدا- بالرقصة الجماعية، فليس الأمر فحسب ان الأجزاء يؤثر كل واحد منها فى الأخر، بل إن فعلهم المتبادل يحـــدد بواسطة الكل الذى يحركهم كما يحرك الراقص أجزاء جسمه[٢٣]." وفى تشبيـــه أخـــر، يشبه افلوطين العالم بيت منظم لا يتخلى عنه المنظم الذى شيده وان كان مع ذلك غـــير مقيد به. لقد إرتأى الصانع ان العالم فى مجموعه وفى كل اجزاءه - جدير برعايته الـــتى تفيد العالم...ولا يمكن أن تكون هذه العناية عبئا ثقيلا على من يدبره، فهذا الأخير يظل فى علياته مع تدبيره للعالم[٢٤]. وبهذا يرد أفلوطين على دعوى الأبيقوريين المنكرة العناية الالهية لأن فيها قضاء على سعادة وراحة الاله - كما سوف نرى عند الحديث عـــن الابيقورية. وفى موضع أخر يشدد أفلوطينَ على أن العناية لا تسبب أى عناء للإله، لأن المرء - كما يقول - لا يلق مشقة إلا إذا قام بعمل غريب عنه لا سلطان له عليه، أما إذا كان هو المسيطر، والمسيطر الوحيد على عمله فلا حاجة به إلى إرادة أو حكمـــة أو تعب[٢٥].

لكن علينا أن نلاحظ أن أفلوطين لم يقل بتأثير النجوم فى نسقه وأعتبرها ألهة إلا مجاراة لأهل عصره وحفاظا على عدم جرح شعورهم. فقد رأيناه يهاجم المنجمين من قبل ومن ثم إنتهج لنفسه طريقا وسطا، ذهب فيه إلى أن النجوم ليست علة فاعلة، بل هـــى تنبئ بالحوادث فحسب فهى علامات وإشارات إرشادية. وحتى لو كان للنجوم تأثـــيرا فهو تأثير عام - فى رأيه- حيث تؤثر النجوم تبعا لموضعها الطبيعـــى علـــى العـــالم فى مجموعه، ونظرا لوجود تعاطف كونى كما قلنا وإن الكون كائن حى فإنه يعبر عن ذاتـــه فى الاشكال التى تكونها حركة الأجرام السماوية، بحيث يمكن التنبؤ بمـــا ســـيحدث إذا أمكننا فهم مدلول هذه الاشكال. إنها ليست سوى وسائط طبيعية توصل أفعال القوى العليا إلى العالم، أو كتاب ترسم فيه مصائر الناس ومستقبل الحوادث[٢٦]. بل ويذهـــب افلوطين إلى أن العرافين يتنبأون - عند تأمل السماء - بأفعال البشر الحرة التى سوف يأتيها الانسان فى المستقبل. إذ لما كان الكون كائنا حيا واحدا، فأن بإمكـــان الانســـان عندما ينظر إلى حركاته، ويتأمل أصوله والاشياء جميعا. يمكنه أن يتعرف على الاشيـــاء

التى فى طريقها إليه وإلى الحدوث. إن من يتأمل الاشياء فى مجملها لا يمكنه أن يميز العناية الالهية عن المادة وما تقدمه[٢٧].

كما يؤمن افلوطين بتأثير السحر والتعاويذ على الجزء الغير عاقل فى الإنســـان. فهو فى رأيه الذى يكون خلف كل إنفعال ينتاب المرء ويفقد فيه قدراته علـــى الفعـــل الايجابى. وما عمل الساحر إلا أن يجمع بالملامسة تلك الموجودات التى ترتبـــط بعضـــها ببعض إرتباطا طبيعيا من قبل. والتى يحس كل واحد منها نحو الأخر حبا غريزيا، و يفعل الساحرذلك لأنه هو نفسه داخل فى الوحدة الكونية وموجود من أجلها. فلو تصورنـــا أن الساحر غريبا عن الكون لما عادت هناك تعاويذ. والتأمل هو وحده الذى يعصم من اعمال السحر[٢٨]. ونتيجة لإيمان افلوطين بهذه الوحدة الكونية، لا يرى أن هناك حاجة بنا لا إلى الصلاة أو إلى الدعاء للآلهة أو إلى النجوم، فهذه ليست بحاجـــة إلى تذكـــير. فليس فيها كما يظن البعض إرادة لتلبية دعواتنا. إذ سواء وجهنا دعاءنا أو لم نوجه، فإنها تبعث إلينا بتأثيرها، لأنها مثلنا جزء من أجزاء كون واحد مترابط. فيه قـــوى عديـــدة تمارس عملها دون إرادة سواء دفعت إلى ذلك أم لا. والأجزاء ينفع بعضـــها بعضـــا أو يضر بالطبيعة وليس بالدعاء. إذ لا ينفعل الكون بدعاءنا، إنه يمنح ولا يعلم ما يمنحـــه، فهى أوامر من طبيعة الكون[٢٩]. وأفلوطين بهذا شديد الإخلاص لنسقه الفكرى الـــذى يقرر أن الوحدة النظامية الضابطة لأجزاء الوجود لا تجرى إعتباطا، بل وفقـــا لتنظيـــم عقلى عام يولد الانسجام والتناسق التام بين حركات الكائنات جميعا. ومن ثم – وكما أن هاوى الرقص يستطيع إستباق حركات الراقص ومعرفتها قبل حدوثها بمجرد مراقبته له وهو يرقص، فكذلك يستطيع العارف بنظام حركات السماء والواعى بإشاراتهـــا – أن يتعرف على حوادث المستقبل قبل مجيئها[٣٠].

إذن فللنفس الكلية لدى أفلوطين قدرتها الكونية الفريدة على تنظيم عالمنا بدقـــة وإحكام، إنها التى تأذن لكل كائن بأن يؤدى وظيفته ويصل إلى غايته وفقا لطبيعته. إنهـــا علة حاضرة فى الوجود كله من خلال المبادئ المولدة أو الآصـــول البذريـــة – كمـــا يسميها أفلوطين –[٣١] وتوجد هذه الآصول فى النفس الانسانية على هيئة أفكار عقلية هى القدرة المصورة للموجودات وهى التى تضفى عليها أشكالها. إنها – النفس الكليـــة – علة كل الكائنات وحركات النفوس وقوانينها، وتأثيرها على العالم المحسوس يتم من

خلال هذه الصور البذرية. وتوجد فى كل موجود فردى صورة بذرية من خلالها ينفـــذ هذا الموجود القانون الإلهى الكلى الكامن داخله، حيث تستمع النفوس الفردية إلى هذا القانون من خلال هذه البذور،وعندما يحين وقت العمل تعمل إرادة النفوس الفردية وفقا لهذا القانون وتنفذه لأنها تحمله فى ذاتها. وقد توافرت لها القدرة على ذلـــك، لأن هــذا القانون يبث فى النفوس الفردية الرغبة الدافعة إلى أن تذهب هذه النفوس حيث قدر لها أن تذهب[٣٢]. وفى الكون توجد حكمة واحدة شاملة ثابتة، أنها مبدأ واحد ينظم كـــل شئ فى نفس الوقت. ويشبهها افلوطين بعقل مشرع يضفى النظام على مدينته ويعلـــم مقدما أفعال المواطنين ونواياهم، ويدبر كل ذلك بأن يقننه ويعلم كيف يجمع ويؤلـــف بالقوانين – أهواء المواطنين وأفعالهم – بحيث يسير كل ما فى المدينة على وفـــاق مــع الأخرين من تلقاء نفسه[٣٣].

فإذا إنتقلنا بعد ذلك إلى نظرة افلوطين إلى وضع الموجود الانسانى فى هذا العالم: أهو حر فى إختيار أفعاله بنفسه، أم أن كل أفعاله مفروضة عليه ؟؟ وجدنا ثمـــة تقـــارب شديد فى سيكولوجيا افلوطين بين افلاطون وبين تلميذه افلوطين، حيث قال هذا الاخير – مثل الأول – بإن العقل والنفس فينا أجزاء من النفس الخالدة الكونية، وهى أجزاء خالدة مثلها، تهبط إلى الجسد وتسجن فيه فتحكمه وتسيطر عليه وتوجهه فى كل أفعاله. فتحكم فى الشهوات والإنفعالات. وبهذا الشكل – ولما كان العنصر المســيطر علـــى الانسان هو اصلا جزء من النفس الكلية المسيطرة على العالم أجمع – لا يخرج الانسان لدى افلوطين من مظلة العناية الالهية الشاملة. بل يشغل مكانا تحتها ويشارك فى تنفيذها. وقد نظر أفلوطين إلى الكائن الانسانى على أنه وسط بين الالهة وبين الحيوانات، ومن ثم يميل فى آن نحو هذا الطريق ويميل فى آن أخر إلى ذاك، فيصبح بعض الناس ألهة والبعض الأخر حيوانات.[٣٤] والسبب فى أن الانسان يشارك الحيوانات هو أن له جسما مثلـــها وفى أنه يشارك الالهة لأن عقله نفسه جزء من النفس الإلهية الكلية.

إنه لما كانت النفوس الجزئية البشرية أجزاء من النفس الكلية فإنها تتحرك وتفعل بموجب توجهها. ويشبه افلوطين التواصل بين النفس الكلية وبـــين النفـــوس الفرديـــة بالصوت المنبث بكليته فى كل مكان. فكما أن كل أذن تسمعه بكليته وبدون تجزئـــة، كذلك تكون النفس الكلية موجودة بكليتها وبدون تجزؤ فى الكون وفى الجســـد معـــا،

والنفس الفردية بهذا الإفتراض تكون فى حالة إتحاد مع النفوس الأخـــرى لا إنفصـــال له[٣٥]. فلا إستقلال لأية مرتبة فى الوجود عن سواها. وتلك هى الوحدة الوجودية التى إصطبغ بها نسق افلوطين وإنتهى فيها إلى أن الكل واحد، وأنه كل يحركه قانون ونظـــام واحد دقيق من وضع النفس الكلية. وبهذا يقترب أفلوطين كثيرا من الرواقيـــة ومـــن تصورهم للقدر وسيادته على كل مناحى الحياة وكذلك من قولهم بالنفس الكونية ومن إيمانهم بالسحر والعرافة. فإذا كان تصور افلوطين بهذا الشكل - وكنا قد أحسنا فـــهم ما يقول - فإنه لن يصح أن نصف الانسان لديه بإنه حر فى إختيار أفعاله كيفما يشاء. فهناك قانون إلهى ينظم كل صغيرة وكبيرة فى العالم، ومن ثم يكون الانسان بالنسبة لهذا القانون الشامل للكون غير حر فى إختيار أفعاله، وإنما تكون مفروضة عليه فرضا حسبما تقرر نصوص هذا القانون الإلهى. ولكن مع ذلك نجد افلوطين يؤكد بشدة - فى المقالة الثامنة من التساعية السادسة التى كرسها لدراسة مفهوم الحرية الانسانية - على تمتـــع الانسان بحرية إختيار افعاله - فكيف تثنى لأفلوطين ان يفعل ذلك وينجو من الحتميـــة الصارمة ؟؟ هذا ما سوف نتعرف عليه فى النقطة التالية: -

٢ - الحرية فى نسيج الحتمية:

رأينا كيف آمن أفلوطين بسيادة قانون العناية الإلهية على كل شئ، وأنه - أى قانون العناية - يعمل عمله فى الكون من خلال قانون العلية. ورأينا كذلك أنه آمن - مثل معاصريه - بتأثير النجوم على الحياة الانسانية.. ولكن لم يكن هذا الموقف الحتمى الصارم هو الموقف الذى إنتهى إليه أفلوطين نهائيا فى نسقه. إذ نراه فى بدايـــة معالجتـــه لموضوع القدر فى الفصل الأول من التساعية الثالثة يقرر أنه رغم سيادة قانون العليـــة فوق كل الأحداث، وأنه لا مكان هناك للمصادفة، فإن العلل نوعان: علـــل خارجيـــة تعمل عملها من خارج النفس الإنسانية، وعلل باطنية قائمة داخل النفس البشرية ذاتها، وهذه الأخيرة يملكها الإنسان ملكية حقيقية وهو السيد عليها، وعليها يقيـــم افلوطـــين إيمانه بالحرية الإنسانية فى إختيار الأفعال إختيارا حرا[٣٦]. فالنفس الفردية لديه كـــانت علة مشاركة إذن فى البناء العلي الذى يسود الكون كله. حيث تكون النفس علة فاعلة فينا، هى التى تفجر الفاعلية فينا وإلى جانبها توجد علل أخرى كالقدر. فتفعل النفـــس أحيانا بعض الاشياء من داخلها وتسيطر على العوامل الأخرى من أجل ذاتها وتقودهـــم

حيث شاءت، وكلما سمت وإرتفعت درجة سمو النفس كلما كبرت درجة تحكمـــها فى العوامل الأخرى.

فإذا كان افلوطين قد جعل النفس الإنسانية جزءا مشاركا فى النفس الكلية منها تأتى هذه النفوس وإليها تؤوب، فإنه لم يشأ أن يغرق النفس الانسانية إغراقـــا تامـــا فى النفس الكلية كما فعل أفلاطون من قبل. بل أفرد لهذه النفس الفردية ذاتا ووجودا حرا خاصا بها. فهى قادرة على الإبتعاد عن النفس الكلية وقادرة على تحقيق نفسها وخلـــق أفعالها من ذاتها الحرة كتعبير عن جوهرها الفردى الخاص وقدرتها على السمو والاتحـــاد بالأول [الإله] والتمرد علىملذات الجسد. ولن تفقد النفس الانسانية حريتها هذه أبدا. صحيح من الممكن أن تضعف بفعل قوة و شدة العوامل الخارجيـــة والجســـدية أيضـــا فتنجرف عن طبيعتها، ولكن من الممكن أن تؤوب سريعا إلى رشدها لـــو تم تبصيرهـــا بطبيعتها الحقيقية، فتضحى عاقلة ومريدة ومسيرة للأحداث بدلا من أن تكون ســـائرة فحسب معها.(٣٧) وافلوطين فى ذلك لا ينكر تأثر النفس الفردية بالمؤثرات الخارجيـــة، لكنه يؤكد على تفرد هذه النفس عن كل هذه المؤثرات إذ لها القدرة على مقاومة كـــل هذه المؤثرات وتحقيق ذاتها، حيث يقول أفلوطين" لقد خلقنا داخل الكون – غـــير أن للطفل فى بطن أمه نفس متميزة عن تلك النفس التى للأم"(٣٨).

لقد نظر افلوطين إلى النفس الإنسانية على أنها حرة فى إختيار أفعالها – عندمـــا تكون طاهرة ومالكة لنزوع موجه خاص بها وحدها. فيكون هذا النزوع هو وحده الذى ينبغى أن يوصف بانه حر وواقع فى نطاق سيطرتنا، وإنه فعل خاص بنا وحدنا، ولم يأت من أى موضع أخر وإنما نابع من داخلنا يوجهنا ويرشدنا. وليس عرضة للزلـــل نتيجـــة للجهل أو الضعف، ولن تكون النفس فى نظره حرة لو كانت تملك نوازعا غير مستقيمة أو تحت سيطرة الانفعالات الجسدية.(٣٩) ومن ثم لا تكون النفس فى هذه الحالة مسئولة حقا عن فعلها. فلن تكون النفس حرة إذن إلا عندما تتصرف ليس مـــن دافـــع تأثـــير خارجى أيا كان، ولا من دفع أى شئ أخر سوى مبادئها هـــى الخاصـــة الضاربـــة فى العقلانية. ويعبر افلوطين عن ذلك بقوله" لن يكون الفعل مقدرا وإجباريـــا إلا عندمـــا يضحى متناقضا مع الحكمة، فى حين يكون كل خيرنا من فعل أنفسنا(٤٠). ومن ثم كـــان الجسد لدى افلوطين العائق الأكبر الذى من الممكن أن يعترض طريق النفس فى ممارسة

حريتها، ومن ثم فعلى النفس أن تقهره ولا تهتم بشهواته وإغراءاته حتى لا تضـل معـه وتنسى ذاتها الحرة.

وينظر أفلوطين الى هذه الحرية الذاتية على أنها شئ فطرى فينا نولد مزودين به. فلا توجد عند أمرئ وتختفى عند أخر، بل موجودة عند الجميع. حقا قد يصيبها بعـض الوهن عند البعض(الحمقى) فى حين تقوى بشدة عند البعض الأخر [الحكماء] إلا أنها موجودة لدى الجميع على الدوام. يقول أفلوطين فى لهجة - تكرر صداها واضحا لدى الفلاسفة الوجوديين فى العصر الحديث -" الانسان فى جوهره كائن حر، ومدعـو إلى ممارسة حريته، وإلى التحرر من ضحالة واقعة وصولا إلى سمـو الحكمـة الإلهيـة.(٤١)" ويقول" الحرية أمرمحتوم علينا، إذ لقد منحنا الله فضيلة عدم الخضوع لسيد مـا، إنهـا طبيعتنا عندما نكون وحدنا ولا يمكن أن نتخلص منها(٤٢) وقد إستند أفلوطين إلى أكثر من دليل على وجود الحرية الإنسانية هذه. وعلى رأس هذه الادلة، دليل وجود الشر فى العالم، ففى رأيه نحن الذين نرتكب الشر بأنفسنا لأننا أحرار فى فعلنا ولا يجب أن نلـوم العناية الالهية على الشر الذى يقع للنفس بواسطة جريرتها الخاصة، لأن العناية الالهيـة خيرة تماما.(٤٣)" ويستند إلى برهان أخلاقى هو الخاص بالمسئولية، إذ لابد من الفصل بين الفاعل وبين المفعول، ولو لم يكن هناك إستقلال لكل إنسان عن غيره فى اختياره لأفعاله - لتحمل نتيجة لذلك الكون كله المسئولية عن الشرور وهذا محال، لأن هذا سـوف يؤدى إلى إنهيار كل القوانين والقيم والشرائع. وهناك برهان رابع يبرهن به أفلوطين على تمتع الانسان بحرية إختيار أفعاله، وهذه المرة برهان سيكولوجى يتمثل فيما نراه حولنـا من سيطرة وسيادة وتحكم الارادة على الجسم، فهى المسئولة عن الميول النفسية لـدى الانسان، ومن ثم فهى حرة ومستقلة عن الجسد.(٤٤) كما يستند إلى برهان أخـير هـو وجود العناية الالهية فى الوجود، إذ لا ينبغى - كما يقول افلوطين - أن توجد العناية بطريقة تجعلنا نحن لا شئ، لأن فى هذا هدم للقول بالعناية نفسها، فلابد لكـى توجـد العناية أن يكون هناك ما يعتنى به غير ذاتها - وهم البشر المزودون بالحرية(٤٥)".وهـذا تمسك افلوطين بفكرة الحرية الإنسانية وإنتهى إلى أن الفضيلة ناتجة عن حريـة الإرادة، والنشاط الانسانى نشاط لا يخضع تماما للقدر - فما هو الفعل الحر فى نظـر افلوطـين إذن؟؟

يفرق افلوطين بين الفعل الإرادى وبين الفعل الحر، الأول هو الفعل الذى نفعله دون إجبار من الضرورة أو الإنفعال، وإنما إنطلاقا من إختيارنا المحض وبدون قيد على إرادتنا من الخارج، نفعله بشكل متعمد وشعورى، ونكون مسئولين عنه، أما الفعل الحر فهو فعل نابع أصلا من داخلنا وبإختيارنا المحض وبدون قيد ولكننا نفعله دون أن نلم بمعرفة التفاصيل والروابط التى تحيط بفعله. ويضرب افلوطين مثالا على ذلك بقدرة المرء على إقتراف القتل، فلو حدث وقتل إمرئ ما وإتضح فيما بعد أن القتيل كان أباه - قتله عن طريق الجهل أو الخطأ - فلن يكون فعله هنا إراديا وإن كان فعلا حرا بالتأكيد. فإرادية الفعل لدى أفلوطين - تماما كما كانت لدى أرسطو من قبل - لا ترتكز فحسب على المعرفة بالتفاصيل بل وعلى المعرفة بالروابط والعلاقات الكلية للفعل.(٤٦) ورغم ما فى هذا التعريف من عيب، إذ ربما كان الأمر فى الحقيقة على عكس ما يزعم أفلوطين - وذلك لأن ما فى سلطتنا أن نفعله لا يحتاج إلى الاشتمال على معرفة ما نفعله كما يقول الاستاذ ريست(٤٧)، كما أن الوعى والمعرفة بفعل شئ لا يتضمنان التحكم والسيطرة على هذا الفعل، إذ لا تكون المعرفة مسيرة وآمرة إلا فى حالات نادرة - رغم ذلك - ينتقل أفلوطين بعد ذلك سريعا إلى سؤال يطرحه على نفسه هو: على أى من الملكات السيكولوجية تعتمد الارادة الحرة ؟؟

وفى إجابته على هذا السؤال يأخذ أفلوطين بتقسيم أفلاطون الثلاثى الشعب للنفس الانسانية: فهناك جزء فى النفس يهتم بالجسم [الشهوة] وجزء عاقل علوى وخالد [أسماه بالناصح الأمين] وجزء وسط معتدل بينهما [الغضب أو الإنسان الوسط كما وصفه].(٤٨) ويؤكد على أن أفعال البشر تتباين وتتنوع وفقا لتنوع الجزء الذى تصدر عنه من النفس. ففى الشرير تسود شهوات الجسد ويعلو صوتها على صوت الجزء العاقل فينا، والعكس فى الانسان الخير يسود الجزء الناصح الأمين. ويشبه افلوطين الجزء الوسط بمدينة يسودها عنصر الاعتدال والديمقراطية، فى حين يعتبر الجزء العاقل تام الفضيلة وأسمى كل الأجزاء وأحكمها فيه تقود قوة واحدة تحكم باقى القوى وتنظمها.(٤٩) وكما هو متوقع من أفلوطين - بوصفه تلميذا وفيا لسيكولوجيا أفلاطون - يؤكد على أن الإرادة الحرة الانسانية ترتكز على الجزء العاقل الحكيم من النفس، بينما لا يمكن أن تستند إلى الشهوة أو إلى الغضب، وإلا لأضحت الحيوانات والأطفال

كائنات مشاركة فى إمتلاك هذه الإرادة الحرة، وهذا غير صحيح، إذ لا أحد من هـــذه الكائنات مالكا وسيدا على نفسه. فضلا عن أن الشهوة ملكة تسعى بشكل ضــرورى إلى إشباع مطالبها الخاصة فحسب ولا تكون موجهة للأشياء ولا سيدة عليها. بل تكون معبرة فحسب عن الاتجاه نحو الاشياء - فكيف نسب الإرادة الحرة إلى نفس كــهذه تعتمد على الاخرين[٥٠]؟؟ وإنتهى أفلوطـــين إلى رد المسئولية إلى الإرادة، ورد هـــذه الأخيرة إلى العقل المتنور بنور المعرفة، إذ لا تمتلك الارادة الحرة بشكل فعلى لو كــان المرء جاهلا بالمبرر الذى يجعل قراره أو فعله فعلا جيدا، أو كان المرء متصرفا إنطلاقا من الظن والخيال - المستثار بالمتع الحسية. وبناء على ذلك لا يكون الداعر الذى يتصرف عادة تحت سطوة خيالات الشهوة الجسدية منجزا - فى رأى أفلوطين - لأفعال حرة. إننا لا نعزو الحرية إلا إلى الأفعال المنجزة بواسطة العقل.[٥١] ومن ثم يتفـــق أفلوطـــين بذلك مع سقراط وأفلاطون فى القول بإنه لا أحد يكون حرا عندما يسلك بشكل سيئ، إذ أن المرء فى نظره عندما يكون عاجزا عن فعل ما يكون خيرا ، فإنه يكون عاجزا - فيما يمكن أفتراضه - عن الفعل الحر. فمن يعرف الخير لدى أفلوطين يفعله لا محالة - كما عبرت مارى كلارك - فعندما يواجه العقل الحقيقة فلن يكون على الإطلاق غـــير ميال إلى التمسك بها[٥٢]. وأفلوطين بذلك يميل للآخذ بحتمية سقراط العقلية.

ساوى أفلوطين هكذا بين العقل والمعرفة وبين الحرية الانسانية. ولما كـــان الأول [الإله] لديه هو أساس كل عقل وكل معرفة، فإنه يكون لدى أفلوطين هـــو الموجـــود الوحيد المتمتع بالحرية المطلقة دون الأخرين. والواقع أن حرية الأول لـــدى أفلوطـــين كانت حرية سلبية آلية لا إرادية إن شئنا الدقة فى التعبير. فالإله لدى أفلوطين حر حرية مطلقة لأنه واحد فى ذاته وسيد نفسه.[٥٣] وحر بذاته وليس حرا بمجرد المصادفة، وهـــو الأساس الأول الذى يتمنى كل موجود أن يسمو إليه وعليه تعتمد كل الموجودات.[٥٤] أما بالنسبة إلى البشر فالحرية لديهم حرية إيجابية فى رأى أفلوطين، لأن الانسان كــــائن ناقص ويحتاج إلى غيره.

ويتخيل أفلوطين وجود معترض على نظريته عن الفعل الحر، ويقوم بالرد عليـــه، اما إعتراضه فيلخصه أفلوطين فى السؤال التالى: كيف نعد العقل حرا ومستقلا بذاتـــه وهو يفعل ما يكون موجودا فى طبيعته الخاصة بالفطرة، ولا يمكنه أن يفعل النقيض لـــو

أراد ذلك ليمارس حريته كلها ؟؟ ويجيب أفلوطين على هذا السؤال بسؤال هو من عنده يقول فيه: كيف يقول إمرئ عن هذا بأنه يطيع وهو أصلا لا يجبر على إتباع شئ خارجي عنه ؟؟ كيف يعد الموجود الذى يوجه ذاته نحو الخير كائنا مجبرا. لو كانت رغبته فى ذلك إرادية، وتوجه نفسها نحو الخير، وعازمة بأنه يكون كذلك ؟؟ إنه عمل لا إرادى ذلك العمل الذى يتحاشى الخير، ومجبر كل الذى يوجه نفسه نحو هذا الشئ الذى لا يكون خيره الخاص الحقيقي مسيرا فى سلوكه هذا بواسطة قوة أخرى - غير ذاته - اسمى يكون الخضوع لها أمرا إجباريا [٥٥] وينتهى افلوطين فى رده على الاعتراض إلى أن العقل لا يكون مجبرا هنا، لأن فى داخله يكون الفعل والماهية متطابقتين، فلا يتصرف فى فعله هذا من أجل شخص أخر ولا إعتمادا على أخر، إنه لا يعترف سوى بوجوده وماهيته هو، ويعتمد أولا وأخيرا على الخير الذى فيه يجد سعادته ورفاهيته، وبالتالى فإنه بمقدار ما يملك هو نفسه من الخير تكون حريته وإستقلاله.[٥٦] وهنا لا يزال أفلوطين يتحدث بلهجة سقراطية افلاطونية، إذ لا يزال مثلهما ينظر إلى العقل على أنه حافز ومحرك إلى التصرف بشكل حر، وإنتهى إلى أن الحرية هى العمل والتصرف من أجل الخير، ويقوم العقل بها بشكل باطنى.

فإذا عن لنا بعد كل ذلك أن نسأل أفلوطين: وكيف يمارس الإنسان هذه الحرية أجابنا، بأن الحرية فى جانبها الأكبر نشاط ذهنى، يتجاوز فيه الإنسان الرغبات الدنيا وأحكام الضرورة الخارجية، عاكفا على إستبطان ذاته عقليا" إذ لا شئ - كما يقول - فى الفعل العملى يكون مرهونا بنا، وكل ما هو مرهون بنا يكون فى العقل الذى يتجاوز الحياة العملية". فلا تكون الفضيلة فى الاعمال الخارجية هى الحرية، وإنما تكون فحسب دليلا على الحرية عندما تكون هذه الفضيلة نية باطنية سابقة على العمل ومقصودة كليا من قبلنا، لأنها بهذا الشكل تكون ناتجة عن قناعتنا التأملية الباطنية بها. فما هو حر فى أعمالنا هو الشئ العائد إلينا، ولا يتعلق بتعاملاتنا العملية فى مظهرها الخارجي بل بفعل داخلى باطنى.[٥٧] وافلوطين بهذا يعتنق النظرية الأرسطية الموحدة بيننا وبين العقل، فهناك تطابق لديه بين الذات الحقة وبين الذات العقلية التى وظيفتها أولا وقبل كل شئ التأمل والإستبطان[٥٨].

أما عملية المسئولية عن الأفعال فيربط افلوطين بينها وبين الحرية، إذ أن الإنسان بوصفه وسطا بين الألهة وبين الكائنات الدنيا يتمتع بأن يكون له إسهام فى بناء افعالـــه وإختيارها، وكذلك على هذا الأسهام تقوم عملية محاسبته على أفعاله بإعتباره مســئول عنها، إذ أنه ليس كالكائنات الأخرى يجد نفسه على الحالة التى أوجده عليـــها المبـــدأ العقلى الأعلى للنفس الكلية، فيتقبلها بهذا الشكل ولا تكون له قوة ولا حـــول علـــى تغييرها، إذ فى هذه الحالة كانت سوف تسقط المسئولية عنه، وإنما هو يساهم فى تشكيل حياته بنفسه وفقا لما يختاره، ويلام أخلاقيا إن قصر فى ذلك، ويمتدح أخلاقيا إن أصاب، وكان هذا التقصير وهذا الاحسان راجعا إليه ومن جريرته[٥٩]. وبناء على ذلك لا تفعل النفس الانسانية الشر إذن لأنه محتوم عليها بواسطة نظام الأشياء، بل تفعله لأن الانسان تتنازع السيطرة عليه عند لحظة الفعل قوتان: - ذات دنيا وأخـرى عليـا [عاقلـة] ويصدر الشر نتيجة لسيادة وقوة الذات الدنيا على العليا العاقلة. وعلى ذلـك يسـلم افلوطين بوجود مستويات متدرجة للعناية الإلهية من أعلى إلى أسفل، فتبلغ هذه العنايـة ذروتها فى الجزء العاقل من الإنسان، لأنه فى العالم العقلى كل الاشياء تكون مبدأ عقليـا ونفسا محضة، وكل ما يصدر من العقل يكون عناية. أما فى الجانب الأدنى فى الانســان وهو المادة - فإن كل ما يصدر عنها يكون شرا ومحروما من العناية الإلهيـة. وعندمـا يتحول أى فعل منها فيكون خيرا فإنه يستغرق مرة أخرى بواسـطة العنايـة. وينتـهى أفلوطين إلى أن كل الأفعال التى ينجزها البشر وفقا لذاتهم الحرة تكون أفعالا مندرجـة أسفل العناية الإلهية فيما عدا الأفعال الشريرة التى يفعلها البشر بإملاء شهوات الجسـد وأهوائه، فإنما تأتى منا ولا ندفع إليها بواسطة العناية الإلهية[٦٠]

لكن يا لها من حرية غريبة تلك التى يدعو إليها أفلوطين فى نسقه أنهـا ليسـت حرية ممارسة الفعل أو الإمساك عنه فى العالم الخارجى، وفى أمور الحياة العملية، بل هـى حرية باطنية سلبية. إذ فرق افلوطين بين حرية الاختيار بين الخير وبين الشر وهى ناتجـة عن النقص الذى يعيش فيه الانسان ويتحمل المسئوليه عنها الإنسان وهى حريـة غـير كاملة لا يحبذها أفلوطين، وبين الحرية الحقة التى تتمثل فى تسامى الإنسان إلى مسـتوى حرية العقل(الأقنوم الأول) فى الخير، وتخلصه من حرية الإختيار بين الخير وبين الشـر. فيرتقى الانسان إلى العقل ومنه إلى الفناء والإلتقاء بالأول وفى هذا الحريـة الكاملـة،

فتكمن الحرية الحقة فى التعقل النظرى المحض، الذى يسعى إلى الخير إنطلاقا من ذات الإنسان، أنها تشير إلى ذات وحياة الانسان الباطنية أكثر منها إلى الحياة الخارجية[٦١].
ومن ثم يملك الجزء العقلانى الجوهرى التأملى فينا - كما يقول افلوطين -الحرية والاستقلال، لأنه لا يعتمد فى إنجازه لوظيفته على أى موجود آخر، بل يظل - فى إنجازها - منكبا على ذاته ومتجها إليها، ويرتبط إرتباطا قطعيا بذاته مستكينا إلى الخير، إضافة إلى أن الإرادة ليست لدى أفلوطين سوى الفكر إنها تحاكى ما يتناسب مع العقل. فهى ترغب الخير من جانب وتفكر فيه، ومن ثم يملك العقل ما ترغبه الإرادة، وهى أيضا فى الحصول على رغباتها تصير عقلا. يجب أن ننسب الحرية ايضا إلى العقل الذى يقوم على الخير وهو نفسه موضوع الإرادة الأوحد. وينتهى افلوطين إلى أن النفس تكون حرة وعندما تقهر كل الصعوبات وتسمو إلى الخير، وتفعل كل شئ من أجله، أما العقل فيكون حرا بذاته[٦٢].

لكن هل يصح أن نعتبر هذه الحرية الباطنية - حرية حقيقية ؟؟ لا شك أن هناك من يعترض عليها، فهى ليست حرية حقة، لأن الانسان فى الواقع لا يكون سيدا على ما يكون عليه [طبيعته الفطرية الخاصة] وإنما تتدخل العديد من العوامل الخارجية فى تشكيل طبيعته هذه، وهى ملابسات وظروف لا حول له فيها ولا قوة عليها [البيئة التى يولد فيها والصفات الوراثية التى يرثها عن والديه وأسلافه] فيكون الإنسان - وفقا لهذا الإعتراض - متصرفا أو عارفا بالفعل كلما قهر على ذلك فى حقيقة الأمر بواسطة الضرورة. ورغم وجاهة هذا النقد فلا يستسلم له أفلوطين، بل يرى أنه كلام متناقض ذاتيا ولا ضرورة إليه أصلا وأنه يهدم مفهوم الإرادة والحرية والاستقلال رادا إياهم إلى مجرد أوهام ونعوت جوفاء. وينتهى أفلوطين إلى أنه من السخف التأكيد على أنه لا يكون حرا ذلك الذى يتصرف بما يتفق مع طبيعته، لأن مثل هذا التأكيد سوف يتضمن القول بان الحرية تتمثل فى الأفعال التى تتعارض مع طبيعة الانسان وهو قول ينفى الحرية نفسها كما هو واضح.[٦٣] وفى موضع أخر من الفصل نفسه يؤكد أفلوطين على أنه رغم أننا ليست لنا السيادة على نشأتنا وخروجنا إلى حيز الوجود، وإنما الوجود نفسه هو الذى له السيادة علينا، فإننا من الممكن أن نقول مع ذلك - وبمعدل معين - إننا نكون أسيادا على أنفسنا[٦٤] فليست الحرية تعنى أننا نصوغ أنفسنا لأنه من

المستحيل أن يخلق شئ ما نفسه ويبرز ذاته إلى الوجود. إنها المعضلة القديمة والمستعصية على الحل والتى تواجه كل مذهب يحاول التوفيق بين :الإيمان بالقدر الشامل وبين عملية إفراد مكان فى هذا القدر لحرية الفعل الانسانى. وقد ظن أفلوطين أنه بالقول بالحرية الباطنية هذه قد نجح فى الخروج من هذه المعضلة، وتصور أن الانسان يكون حرا داخل بناء هذه العناية الالهية الواعية بكل ما هو قائم، وكل ما يجرى ويحدث يجرى وفقا لهـا وليس يفعل بواسطتها طالما أن الاشخاص الأحرار من الممكن أن يسببوه.

لا يكون الإنسان الأفلوطينى حرا لأنه يفعل ما يشتهى أن يفعله، بل حرا بقدر ما يؤدى العمل الذى يجب أن يفعل. وإذ ذاك يتفق عمله مع النظام الكونى ومع الرعاية العلوية وإشرافها. فيضحى خضوعنا للناموس الكونى نوعا من إستبطان هذا الناموس.[٦٥] فلم يكن "القدر" لدى افلوطين قدرا غاشما يقضى تماما على فاعلية الإنسان فى الحياة، بل كان هو الذى يجعلنا أحرارا ونسعى بأنفسنا إلى الخير بالفطرة. إنه مذهب "الجبر الذاتى" الذى يحاول التوفيق بين الحتمية وبين الحرية وذلك بجعل الحرية شيئا إجباريا فى فطرة الانسان لأنه يشارك فى الوجود الالهى بشق منه.[٦٦] لقد كان أساس الحرية والمسئولية والواجب الأخلاقى فى الانسان إذن لدى أفلوطين ليس القدر وإنما ذات الإنسان الباطنية المتصلة بالإله" إذ عندما يطيع الانسان القوانين الاخلاقية فإن هذا طاعة لذاته هو وللمبدأ الجوهرى المتأصل فيه وهذا إعتراف منه بالوحدة الجوهرية فى العالم، الجامعة بين الإله وبين الإنسان".[٦٧] فلا وجود للواجب الاخلاقى الخارجى المطلق الذى يأمر فيطيع الإنسان حتما وإلا حل عليه العقاب، بل الانسان هو الذى يستولد الواجب الأخلاقى من داخله عندما يريد هو نفسه بحق أن يتصرف بشكل خير وحر وعقلانى. فالواجب لديه هو نوع من المطالبة إذن بالتصرف بشكل عقلانى إنسانى. ويقترح الاستاذ ريست بسبب ذلك أن افلوطين يعيد صياغة مبدأ "يجب عليك من الناحية الأخلاقية فعل هذا وذاك" إلى "عندما تريد أن تصبح أفضل وأكثر حرية وأقرب إلى الخير ينبغى عليك فعل كذا"[٦٨].

إن أبرز تجسيد لنزعة افلوطين الفردية الباطنية السابقة – كفارق بينه وبين أفلاطون – هو أن أفلوطين رغم قصره الحرية التامة المطلقة على الإله(الأول) لديه فإنه يتيح الفرصة أمام الانسان الفرد لبلوغ هذه المرتبة وذلك بأن يكدح هذا الانسان الفرد

نفسه لأن يصير حكيما، أو قل - لو شئنا الدقة - لكى يصير إلها فيبلغ أقصى درجات الحرية والسعادة. ولن يبلغ الانسان هذه الدرجة فى رأيه إلا عندما يحرر نفسه من تأثير الاشياء الخارجية، ويصبح سيدا على نفسه ومحققا للخير والفضيلة الكامنين فيه بشكل ذاتى." فمن تراه ذلك الذى يمكنه ساعتئذ - كما يقول أفلوطين - أن يخضعنا للضرورة أو حتى للمصادفة العمياء. طالما أننا سوف نصبح الحياة الجوهرية نفسها.(٦٩) إذ أنه كلما زاد نصيب الانسان من تجسيد الخير كلما زاد نصيبه من الحرية والوجود. حتى يصبح الإنسان موجودا متفردا مع إرادته، أبتعد تماما عن المادة - الشق الدنئ منه - وصار إلها". ينبغى علينا أن نتخلص ونهتك كل الحجب الأرضية ونصعد إلى الخيروالواحد". غير أنه مهما حاول الانسان بلوغ الحرية المطلقة، فلن يمكنه هذا سوى فى العالم المعقول وحده الذى تكون المعرفة الكاملة متاحة فيه وحده". لقد كانت الحرية لدى أفلوطين فى الواقع نوعا من الميل الطبيعى القائم على العقل ومتجها إلى الفعل. إنما خليط من المعرفة بما يكون صائبا مع إقرار مباشر حتمى تترجمه هذه المعرفة إلى فعل(٧٠).

لكن هذا الإتجاه نحو الأول والإتحاد به باطنيا الذى يجسد ذروة الحرية لدى افلوطين - ألا يقود إلى فناء ذات الانسان تماما فى الأول والقضاء على الانسان الفرد الذى سعى افلوطين نفسه أصلا إلى تمييزه بوصفه كيانا مستقلا ؟؟ لا يظن افلوطين أن الأمر مؤدى إلى ذلك. إذ آمن أن إلتقاء الإنسان بالأول [الإله] وفناءه فيه - هو إلتقاء الإنسان مع ذاته ليكون أكثر حرية، وذلك لأن الأول حاضر فى كل واحد منا ويحرر الإنسان عندما يجتهد للتكامل واللقاء به باطنيا.(٧١) فلم يكن الانسان لدى افلوطين مجرد ممثل - كما يزعم كارل ياسبرز -(٧٢) يؤدى دوره المرسوم له بواسطة العناية الإلهية فى الدراما الكونية، وأنه لا يجب عليه أن يشكو من الدور المرسوم له منذ الميلاد، إذ لو كان الأمر كذلك لأصبح كل كلام افلوطين السابق عن الحرية الباطنية لغوا لا طائل منه. إن الانسان - فى الحقيقة - لدى افلوطين مساهم إيجابى فى سير الدراما الكونية، أى أنه علة فاعلة فيها إلى جانب غيره من العلل الأخرى. فلم تفترض الرسالتان اللتان يتحدث افلوطين فيهما عن العناية الإلهية - أن الانسان شبيه بممثل يمثل العديد من الأدوار، وإنما مهما كانت قوة القدر - يظل بإمكان الانسان أن يتخذ - لدى افلوطين - قرارا بالأفضل، ومن الممكن لقرار كهذا أنه يعبر حتى مجال حياة

الفعل والسلوك. وأفلوطين عندما يناشد تلاميذه مطالبا إياهم بإتباع الحياة الخيرة، والإبتعاد عن مكايد وإغراءات الوجود الفانى لم يكن يتحدث آنذاك حديثا أجوفا، بل كان يقول شيئا له هدف ومعنى، كان يعنى بهذا أن الانسان هو السيد الوحيد على نفسه[٧٣].

هناك نقطة أخيرة يجب أن نعرض لها هنا، لأنها متصلة إتصالا وثيقا بالحرية الإنسانية لدى أفلوطين: – هى نقطة هبوط النفس إلى الجسد من العالم الأعلى المعقول ألا يكون فى هذا الهبوط والحرمان من الخير الأسمى إجبار وقهر للنفس على فعل شيء ضد إرادتها ؟ ؟

الواقع أن أفلوطين لم ير فى هبوط النفس هذا المعنى السابق، إذ نظر أفلوطين إلى مسألة هبوط النفس إلى عالم الحس من منظور الحرية الباطنية الذى يؤمن به، ففعل الهبوط فى رأيه فعل قهرى مفروض على النفس بشكل جبرى، كما لا يكون أيضا حرا وتلقائيا تماما من قبل النفس، وإنما يجمع بين الفعل الجبرى وبين الفعل الحر. إذ كان من الضرورى أن تهبط النفس من أجل كمال الكون وكعقاب لها على جرائمها، لكن هذه الضرورة تنطوى فى نسيجها على الحرية وذلك لأن النفس تتجه إلى الجسد بحركتها الخاصة وتتجه نحو الجسم الذى يجذب ميلها الطبيعى إليه[٧٤]. ولا يكون هذا الهبوط خطيئة فى ذاته، بل النتيجة المترتبة على قانون ضرورى للنظام الكونى العام. إذ عندما تحين لحظة الهبوط تهبط النفس تلقائيا، وتدخل فى الجسم الذى ينبغى لها أن تحل فيه. وتكون رغبة النفس فى الإستقلال والتفرد رغبة قائمة فيها بفعل الضرورة الكونية، وهى التى تقف خلف هبوط النفس إلى العالم، إنها الضرورة الكامنة فى كل موجود وتدفعه إلى أن يؤكد ذاته ويثبت فرديته، بدلا من كون النفس الفردية فانية فى النفس الكلية فى العالم المعقول، وينبهنا افلوطين هنا إلى أن فعل الهبوط لا يجب أن نفهم منه على أنه فعل عقلانى –أى بفعل إختيار مترو – صحيح أنه فعل إرادى، ولكنه ليس إختيارا عقليا، أنه شبيه بقفزة غريزية تشبه النزوع الغريزى الفطرى فى الروح.[٧٥] وأفلوطين بهذا يظل مخلصا لمبدأه السابق المؤمن إيمانا شديدا بالفردية.

ولا يعنى هبوط النفس إلى البدن فساد هذه النفس وإنسلاخها تماما من أصلها ومصدرها الإلهى أو حتى شرها. حقا تستقل النفس الفردية عن هذا الأصل وقد يحدث

وتتناساه بعض الوقت وتنغمس فى شهوات وملذات جسدها، ولكن رغم ذلك تظل النفس دائما مشتملة على جزء دائم فيها من النفس الكلية العلوية وهو العقل – ويظل بإمكان النفس أن تعود إلى أصلها وتنفض يديها تماما من أدران الجسم. (٧٦) وأفلوطين متأثر هنا بشدة بالفيثاغورية وكذلك بأستاذه أفلاطون. زد على ذلك أن هذا الهبوط لا يمكن أن يكون شرا على الإطلاق، وذلك لأن الكون – كما رأينا أنفا – وحدة عضوية مترابطة لدى افلوطين، وكل جزء منه – لو نظر إليه على حده – يكون خيرا كذلك مثله مثل الكون الخير كله. ومن ثم ففعل الهبوط فعل عظيم وضرورى.

تلك هى أهم الخطوات التى إتخذها افلوطين فى نسقه للتوفيق بين إيمانه بالحتمية وبين إيمانه الشديد أيضا بتمتع الانسان بحرية إختيار أفعاله فى هذا العالم. فهل نجح أفلوطين فى التوفيق بينهما كما تساءلنا فى بداية الفصل؟؟.

الواقع لم يكن توفيق أفلوطين بين النظام الإلهى الكونى وبين القول بالحرية الانسانية بالدرجة التى تسمح بأن نقبله على علته، ولم يكن دفاعه عن الحرية دفاعا مثمرا. بل يمكننا أن نقول مع كارل ياسبرز"إن القول بالحرية كان عنصرا غريبا فى نسق أفلوطين وتخطيطه الكونى، إذ كان الوجود لديه بناء مترابطا ومتشابكا فى دائرة أبدية وضرورية من عمليات الصعود والهبوط من الأول وإليه. كما أن النسق لا يوضح السبب الذى من أجله تنفصل النفوس الفردية الموهوبة بأشكال من الإرادة الحرة عن النفس الكلية ولا السبب الذى من أجله – بالإضافة إلى ضرورة هبوط النفس الدائرى – يكون هناك سقوط للنفس الفردية أصلا(٧٧) ونحن نردد مع كارل ياسبرز هذا الرأى نضع أمام أعيننا قول افلوطين نفسه" إن كل فعل فى الحياة العملية خاضع للسحر الطبيعى، إذ أننا لا نندفع سوى نحو الأشياء التى سحرتنا الطبيعة للإنجذاب إليها. ففى الحياة العملية لا تكون حرية المرء ولا عقله هما مصدر سلوكه، وإنما يكون الجزء اللاعاقل منه... فكل رغباتنا وأهدافنا تنبع فينا نتيجة لضغط الطبيعة التى تجعلنا نتعلق بالحياة وفى هذا يكون سحر الطبيعة.(٧٨) وهكذا وببساطه يتنكر افلوطين لكل ما سبق وأن أدلى به فى تمجيد الحرية الانسانية وتشييد المسئولية الأخلاقية عليها.

والحقيقة التى نلمسها بوضوح فى كل ما سبق هى أن أفلوطين لا يفسح فى نسقه سوى حيزا صغيرا جداللحرية الانسانية اشار إليه الاستاذ ريست بقوله"الحرية لدى

افلوطين تكون موضوع نية وعزيمة فحسب.. ومن ثم فإن الأفعال التى يأتيها الانسان يصح أن نصفها فحسب بأنها شبه حرة Semi-Free وليست حرة بشكل كامل.[٧٩]" فنحن نجبر فى كل أفعالنا بواسطة العوامل الخارجية، فلا نستطيع أن ننجزها بأنفسنا وحدنا، بل هناك عدة عوامل وملابسات خارجية من الواجب توافرها لننجز ما نفعله أصلا. بل أن مسألة الحرية الالهية فى نسق أفلوطين - والتى أعتبرها افلوطين الحرية الوحيدة الحقيقية والمطلقة - لا تخلو من هذا الغموض. فلا نجد فى هذا المذهب جوابا منطقيا مقنعا على وجود حرية الهية، بل مجرد تأكيد وتشبيه منه وكفى. إذ ينفى افلوطين فكرة الخلق الإرادى عن الإله، ويجعل الفيض عملا واقعا بالضرورة وحدها، وهو بذلك يعرض الحرية الالهية لمنزلق خطر-[٨٠] إن لم يكن ينسفها نسفا، مما يؤدى إلى هدم خيرية الإله نفسها عنده، إذ ما فائدتها طالما أن هذا الإله ليس سيدا على فعله. إن افلوطين بكلامه هذا يعود إلى المفهوم القديم للقدر الذى يسرى حتى على الألهة نفسها. إنه لكى يتهرب من جعل المادة جوهرا مستقلا عن الإله، يخضع الإله لقانون طبيعى مستقل عنه، وبهذا يهدم اصلا ما يسعى من قبل إلى تأكيده وهو أن الإله يكون الكل والمصدر والغاية لكل شئ[٨١].

كما أن هناك جملة تناقضات أخرى لا يسلم منها تصور افلوطين للحرية الإنسانية، على رأسها قوله إن النفس تربط العالمين العلوى والمادى مع أن أفلوطين يؤكد بشدة على وجود فجوة عظيمة بين هذين العالمين لدرجة أنه لم يعد قادرا على تمييز العلاقة الضرورية التى تربطهما معا. كما أن إمكانية التوسط بينهما تتعارض فى حد ذاتها مع التقابل المطلق للعالمين. ثم ما الذى يجعل النفوس الفردية تنتج صورة ناقصة ؟؟ إنه ليس حلا لهذا القول بإن هذا القصور راجع إلى المادة الناقصة والموجودة وجودا مسبقا لأن هذا سوف يجرنا إلى السؤال: - لماذا كان يجب أن توجد المادة ذاتها اصلا فى عالم من المفترض أنه كامل ونابع من إله كامل[٨٢] ؟؟ألم يكن بإمكان هذا الإله الخير الكامل أن يوجد عالما كاملا مثله خالى من النقص والشر ؟؟ وهذا ما يقودنا إلى النقطة الأخيرة فى دراستنا لمعالجة أفلوطين للحرية الانسانية، وهى تصوره لحل مشكلة وجود الشر فى هذا العالم.

٣ - مشكلة وجود الشر فى العالم:

يشير افلوطين فى بداية الفصل الثامن من التساعية الأولى - وهو الفصل الذى ناقش فيه مشكلة الشر - إلى ما فى دراسة الشر ووجوده من صعوبة، مصدرها أنه يجب أن تكون هناك - فى أى دراسة - مشابهة بين الدارس وبين المدروس. ولما كانت طبيعتنا نحن خيرة بالفطرة فمن الصعب لها أن تدرس الشر. ولكن يحاول أن يخفف من حدة هذه الصعوبة بإشارته إلى أنه لا يوجد هناك سوى علم واحد فحسب يمتص داخله كل الأضداد، ولما كان الشر نقيض الخير، فإن معرفة الخير تتضمن معرفة الشر. فلا تعارض بين الشر وبين دراستنا له. يتجه أفلوطين بعد ذلك إلى حل مشكلة وجود الشر بطريقة منطقية، فلا يفترض ثنائية بائسة لمصدرى الخير والشر فى الوجود كما فعلت الغنوصية، ولم يقل إن الإله خير و شرير فى وقت واحد، بل حلها منطقيا.

ينظر افلوطين إلى الشر بنوعيه الطبيعى والأخلاقى على أنه أمر ضرورى فى الوجود وكانت له العديد من الأسانيد المنطقية التى إستند إليها فى تأكيد هذا الرأى. لننظر أولا إلى تصوره عن الشر الطبيعى، فنجد أفلوطين يشارك أفلاطون فى النظر إلى المادة على أنها مصدره فى العالم. إذ يوحد افلوطين بين المادة وبين الظلام أو اللاوجود إنها أخر مرحلة فى سلسلة الوجود، وابعدها عن الأول - مصدر الوجود الخير كله - أنها لا وجود وسلب مطلق، مجردة تماما من الصورة والخيرية، أنها الطرف المقابل تماما للأول. ومن هنا إعتبر أفلوطين الشر الكونى ضرورة كونية. إذ كان لابد أن تكون هناك نهاية لسلسلة الفيض - وفقا للبناء المتدرج الذى يضعه افلوطين لصدور الموجودات عن الأول، ومن ثم فوجود المادة - الشر - امر ضرورى، ضرورة أن يصبح النور أخيرا ظلاما عندما يبتعد إبتعادا سحيقا عن مصدره، وهكذا يتحول الخير حتما إلى شر عندما يبتعد إبتعادا تاما عن مصدره. وأعتبر افلوطين هذه المادة [هذا النقص الضرورى المطلق] هى مصدر كل الشرور الموجودة فى العالم.(٨٣) ووصفها لذلك بإنها الشر المطلق الذى لا يمكن أن يخالجه أى خير، ووصف الأجسام التى تشارك فى المادة بإنها شرور ثانوية فحسب.

لا يعنى قول أفلوطين بضرورة المادة فى الوجود أنه يقول بثنائية ما نوية غنوصية إذ لا وجود لديه على الإطلاق إلا للأول وما يصدر عنه، أما المادة فهى لا وجود محض.

وما كان له أن يضعها فى مذهبه إلا أنها ضرورة منطقية يحتمها كمال سلسلة الفيض. ولا توجد سوى فى عالمنا المحسوس وحده، أما العالم العقلى الإلهى فيخلو تماما منها وبالتالى من الشر، لأنه كله وجود وخير.(٨٤) غير أن وجود الشر فى عالمنا المحسوس لا يعنى أنه كان عالما سيئا فى نظر أفلوطين، بل كان فى نظره أفضل العوالم الممكنه على الإطلاق لأنه من صنع الفاعلية الخلاقة للأول، وكل شئ فيه يكون للأفضل حقا فيه جوانب نقص وفيه أشكال معاناة وآلم - وأحيانا ما تحل هذه الشرور بالفضلاء - لكنها فى رأى أفلوطين صور مصادفة فى النظام الكبير، كما يرفض إعتبار معاناة الفرد شيئا ضروريا لكمال الكل، ويفضل أن يقول إن المعانى البرئ سوف يستفيد من معاناته إن فى هذه الحياة أو فى الآخرة(٨٥). لقد صدر العالم كلا واحدا جميلا وخيرا فى مجمله وتناغم مع ذاته. ولا يجوز أن نلق اللوم على الأول لأن جزءا صغيرا أو حدثا ثانويا نراه سيئا. إذ من عدم الانصاف - كما يقول أفلوطين - أن تلوم الكل بسبب الاجزاء، فضلا عن أنه من الضرورى وجود صراع وحرب بين الموجودات فى هذه الحياة الابدية، إذ لا أحد من هذه الموجودات قد جاء إلى الوجود ليخلد(٨٦).

ويدلل افلوطين فى الفصل الثانى من التساعية الثالثة على شمول العناية الإلهية للكون كله، وعلى أن وجود الشر الكونى - ضرورة منطقية - فى العالم، إذ إضافة إلى حججه المنطقية السابقة يضيف افلوطين هنا حجة أخرى مؤداها أن العناية الإلهية تهتم أولا وأخيرا بالكل، وتضحى فى سبيل كمال هذا الكل بالفرد، ويضيف إن معظم الشرور التى تبدو كذلك - تكون فى الحقيقة نافعة على الأمد البعيد ويقتضيها حتما خير الكل الكبير، فالمرض والفقر نافعان لأنهما مثال على العقاب العادل ويجعلان البشر يستيقظون ويوقظون العقل فيهم، ويعلمانهم ما تكون عليه الفضيلة.(٨٧)إن عمل العناية فى الكون - كما يشبهه أفلوطين - مثل لوحة الفنان المتكاملة، فلا أحد يمكن أن يلوم الفنان لأن الآلوان ليست لامعة فى كل موضوع فى اللوحة لقد وزع توزيعا صحيحا الآلوان التى تناسب كل جزء حسب طبيعته وإستعداده كما أنه لا أحد يحترم إمرئ يزدرى مسرحية لأن كل الشخصيات الواردة فيها ليسوا ابطالا، وأن هناك خدما وأجلافا.(٨٨) وينتهى افلوطين إلى أن وجود الشر فى عالمنا لازم لوجود الخير ولكمال الكل، ولا يمكن أن يزول منه على الإطلاق إلا إذا زال العالم نفسه من الوجود. ومن ثم

فمن الحماقة – كما يقول أفلوطين – أن تدعو الألهة أن تزيل الشر من العالم وتخلصنا منه، لأن هذا فى حقيقته دعوة لها إلى أن تدمر العالم أصلا.[٨٩] وكذلك إلى تدمير العناية الإلهية نفسها. إذ بماذا سوف تكون عناية اصلا ؟؟ فلا يمكن أن يوجد عالم كامل بـــدون وجود الشر فيه – المادة – لأنه مزيج من العقل والمادة.

ورغم إتفاق افلوطين مع أهل الرواق فى القول بإن النقص مقترن دائما بــالجزء فإنه لا يتفق معهم فى إنكار وجود الشر الكونى إنكارا تاما كما فعلــوا فى مذهبــهم – فالشر باق كشر مهما حدث. وذلك لأن إفتراض وجود مملكة كاملة من الخير إحتمال لا يتحقق إلا فى عالم مفارق لعالمنا الذى نعيش فيه. إن الكمال المطلق لا وجــود لــه فى عالمنا الذى يعتريه النقص دائما بسبب خضوع جزء منه لتأثير المادة مما يمنعه عن تلقــى الخير الكامل وإكتسابه من الأول إكتسابا تاما.[٩٠] كما أن تأثير النجوم على أحــداث عالمنا قد تنتج بإختلاطه بالأجسام نتائجا مختلفة، ضف إلى ذلك أن الذات قد تتلقى أثرا منه فتفعل على نحو مختلف عما تلقته. فلا تستطيع التحكم فى الهبة التى تنالها. فــالموجود الذى يحوز داخله نظاما مستعارا من غيره قد يفشل فى إكتساب هذا النظــام إكتســابا تاما، إما بسبب طبيعته العاجزة وإما بسبب ظهور ملابسات خارجية علــى نحــو مــا قلنا[٩١]. ولا ينكر افلوطين وجود تناغم عظيم فى العالم، وما ينكره هو أن يشكو أمرئ فرد يعانى من الصدام والتوتر القائم فى التناغم الكونى، لأن مثله فى هذا مثل الســلحفاه التى تداس تحت وطأة أقدام الراقصين عندما تسير رقصة جماعية عظيمة وحاشدة بجــلال وفخامة إلى الذروة. إن المعاناة نتيجة ضرورية للتجسد والحلول فى الجسم فــلا يمكــن للمسرحية الكونية أن تستمر بدون وجود النقيضين: الخير والشر، وكل إنسان يــؤدى دوره الذى يناسبه على خشبة مسرح الحياة، ويلقى جزاءه المناسب وهفواته وشــروره ليست لوجود قصور فى تأليف الرواية" إذ لن يكون الكل تاما وعادلا – إذا كان كل واحد حجرا، وإنما عندما يساهم كل واحد بصوته الخاص فى سمفونية واحدة متناغمــة مغنيا حياته الخاصة والتى قد تكون ناقصة".[٩٢] فهناك دور فى هذه المسرحية للمرء الذى يتحدث بالإلحاد والتجديف، ويرتكب الرذائل، وأخر لمن يتحدث بالإيمان، وكل ممثــل يضفى طابعه الشخصى على دوره فيكون مسئولا عن التمثيل الجيد أو السيئ للدوره.

غير أننا نلاحظ فى حديث افلوطين السابق عن الشر الكونى أنه تارة ينظـــر إلى عالمنا على أنه موطن الشر، وتراه يصفه بأنه عالم خير إلى حد عظيم. ولا تفســير لهــذا الإنقســام سوى أن افلوطين ابدى إعجابه بالعالم عندما كان ينظر إليه على أنه فيض من الموجودات العاقلة، أما الشر فيه فينظر إليه على أنه ناتج من طبيعة المتلقى الخاصة وعدم قدرته على تلقى الخير الهابط عليه.(٩٣) أما السؤال: من هو مؤلف الشر الكونى هذا ؟؟ فلم يره افلــوطين سؤالا مناسبا أو منطقيا أصلا ويعتبره مغالطة منطقية لأنــه يفــترض ضمنا أن للشر صانعا فى حين النقص من الممكن أن لا يكون له صانعا لأنــه ضــرورة كونية(٩٤). يرجع إلى المادة والمادة موجودة منذ الأزل. ويلجأ أفلوطــين للعديــد مــن التشبيهات لتقريب فكرته عن ضرورة الشر الكونى إلى الأذهان، وعلى رأسها التشبيــه بالأوتار الموسيقية فى الالة، فالوتر الغليظ ضرورى فيها مثل ضرورة الوتر الرفيع لعزف سمفونية رائعة. وكذلك التشبيه بالمنشدين المتنوعين فى الدوقة، وينتــهى إلى أن اللحــن الكونى العام يحتاج إلى المنشدين السيئين الذين يصدرون الصرخات المزعجة إحتياجه إلى المنشدين الجيدين، ويستعمل أيضا تشبيه الجلاد الرسمى للدولة، فهو شخص وغد، ولكنه ضرورى لجعل المدينة محكومة جيدا وآمنه(٩٥).

من الواضح أن أفلوطين فى تصوره السابق للشر الكونى يحاول عمل المســتحيل على حد وصف تشارلز جرين.(٩٦) إذ يحاول أن يفسح فى بناء العالم مكانا للنقــص وفى الوقت نفسه يتمسك بخيريته وكماله وأنه صدر على صورة العالم المعقول وكمــا هــو متوقع يفشل أفلوطين – كما فشل الرواقيون قبله – فى إيضاح كيف تشتق المادة وهى الشر والنقص المطلق من الإله – الأول – الذى هو الخير والكمال المطلــق. كيــف يدع الكمال نقصا والخير شرا فهذا يتضمن تناقضا غير مستسا غ. زد على ذلــك أن هناك تناقضا أخرا فى مفهوم المادة نفسه لدى أفلوطين: – إذ بينما يؤكد على أن المــادة سلب ولا وجود محض، نراه فى الفصل الثامن من التساعية الأولى يؤكد على أنها قــوة شريرة بشكل إيجابى وفعال وذات قدرة على مقاومة النظام.(٩٧).

أما الشر الأخلاقى فيرجع فى تصور أفلوطين إلى الخطيئة التى يرتكبها البشــر فى هذا العالم، وهذه الخطيئة بدورها نتيجة مترتبة على ما يتمتع به البشر من إرادة حرة. إذ عندما تهبط النفوس الفردية إلى هذا العالم وتسجن فى الأجسام يحدث بسبب ما لها مــن

حرية فى التصرف والفعل أن تنجذب النفس إلى شهوات الجسد وملذاته وتنسى أصلها الخير فتهوى فى قعر الخطيئة.[98] حقا لا تكون النفس شريرة بطبيعتها لكنـــها تصبـــح كذلك إذ بسبب إثارة الجسد لها ونتيجة تهيجه لها – تكون عرضة لأن تنحط وتصبـــح شريرة وذلك بأن يسيطر الجزء غير العقلانى فيها – الذى من سماته اللاتعين والعوز – على كل النفس فيعوق العقل عن أعماله ومهامه الطبيعية، لكن النفوس الكاملـــة الـــتى تكون متجهة إلى الخير دائما، فإنها تدرأ المادة عنها ولا تقترب من الشـــر.[99] حقـــا لا ينكر افلوطين ما لمعرفة الشر من فائدة على النفس حيث تجعلها أكثر وعيـــا وإدراكـــا للخير، ولا ينكر أنه من الضرورى أن تهبط النفوس جميعا إلى الأرض لتكتســـب هـــذه الخبرة وتزداد معرفتها بالخير أصلا[100]، لكنه ينبه إلى ضرورة أن تؤوب النفوس سريعا إلى أصلها، ولا تستكين إلى الجسد وشهواته.

فإذا كان الشر الأخلاقى من جريرة البشر وحدهم لتمتعهم بـــإرادة حـــرة فى إختيار أفعالهم، فإنهم يكونون مسئولين عن هذه الشرور مسئولية أخلاقية وجنائية لأنهـــم هم أنفسهم القوى الفاعلة لها، يندفعون إليها من داخلهم، وكان بإمكانهم أن يقاوموها. فالمسئولية هنا تقع على النفس المذنبة التى تتخذ الإختيار الشرير.[101] ومن ثم نرفض ما يذهب إليه الاستاذ كلارك G.H.Clark من أن نظرة أفلوطين فى النص السابق نظـــرة حتمية صارمة، وأن مذهب أفلوطين بوجه عام مذهب حتمى جامد لا يعتبر الانسان حرا على الإطلاق فى إختيار أفعاله، بل تكون هذه الأفعال مفروضة عليه حتما قبل الميـــلاد. نرفض هذا الرأى لأن النص نفسه وكذلك العديد من النصوص الأخـــرى – يؤكـــد تأكيدا صريحا على أن الإختيار الإنسانى الحر موجود ها هنا فى عالمنا المحسوس، ويتخـــذ بشكل دائم بواسطة إمرئ يواجه مشكلة أخلاقية فى مجـــرى حياتـــه[102]. ولا يكـــون الانسان مسئولا فحسب عن إختياره للفعل الشرير – لدى افلوطين – بل ومســـئولا أيضا عن سكوته ورضاه عن الظلم الذى لحق به من قبل الأخرين، وكان بإمكانـــه أن يقاومه. ومن ثم يطالب أفلوطين بإيقاع العقاب على أولئك الذيـــن ظلمـــوا وضللـــوا وكذلك على الذين رضوا بهذا الظلم والتضليل ولم يثوروا – لأنهم قد سمحوا لأنفسهم أن يصيروا حملانا وديعين وغنيمة للذئاب[103].

لا غبار على النفس الفردية أن تحل فى الجسد، وأن تتجه إليه بميل إرادى داخلها من أجل أن تمارس قوة بث النظام فيما هو تال لها. ولكن ليس من صالحها أن تنغمس فى هذا العمل، وتفرط فى ممارسة حريتها على حساب النظام أو العناية الإلهية، فتقوم بخرق هذا النظام، فتصبح عبدة للشهوات، وتفضل الحياة الدنيا على الحياة الكلية للعقل لقد سعت النفس بمحض إرادتها الذاتية الحرة إلى أن تكون شيئا لذاتها، وهذا السعى هو الذى حصرها فى صورة جزئية ووحد بينها وبين جسد حيوانى، ومن ثم ابعدها عن الحياة الإلهية. لقد إختارت النفس عدم الإستقرر محل الهدوء والسلام الأبدى، وبمجرد أن تذوق النفس مرة واحدة متعة الإرادة الذاتية الحرة حتى تنكب تجرى تطبيقا واسعا لإستعمال قوتها فى تشكيل ذاتها كما تحب وبهذا تنأى بعيدا جدا عن اصلها الأول. وتغرم بالشهوات، وهذا هو أساس الشر الأخلاقى فى العالم، أو كما يصوره أفلوطين" الخطيئة هى إغتراب النفس عن ذاتها الأصلية الخيرة وإنحدارها إلى مغريات الجسد".(١٠٤) وهذا الإغتراب من فعل الجزء غير العقلانى فى النفس نتيجة للإتصال بالمادة، ووسيلة الخلاص من ذلك التأمل والسعى إلى العودة إلى المصدر الأول الخير للنفوس.

ويقدم افلوطين تفسيرا أخرا للشر الأخلاقى لا يختلف فى معناه عن تفسيره السابق، ويتفق معه أيضا على التأكيد على حرية الاختيار الانسانى للأفعال، وإنها هى سبب إرتكاب الانسان للشرور. حيث يقرر فى هذا التفسير الثانى أن النفس الإنسانية بطبيعتها خيرة ولا تهدف الشر على الاطلاق ولكن حماسنا الشديد إلى الخير – يقودنا إلى الخطيئة والشر. فأولئك الذين يحبون بشكل إنفعالى غالبا ما يدمرون موضوعات حبهم بإنفعالاتهم هذه، إذ هم سريعى الفساد فى سعيهم وراء خيرهم الخاص، فالشر يقع نتيجة للاندفاع المستعجل للجزء نحو الكل ليجلب على نفسه أقصى ما يمكن من نفع(١٠٥).

لا ينظر افلوطين فى كلا التصورين اللذين طرحهما لمشكلة الشر الأخلاقى إلى النفس، ولا إلى الحرية الانسانية – على أنها شر فى حد ذاتها، فلسنا فى حقيقة الأمر مصدر الشر فى رأى افلوطين، بل الشر سابق علينا، إنه من المادة، لأن النفس هى الحياة والحياة خير. وإنما الشر هو ضعف النفس أمام الجسد نتيجة لإرتباطها بشئ غريب عليها هو المادة فتثقل النفس ولا تقوى على التحليق إلى أعلى نحو العالم العلوى.(١٠٦)، بل

تنحط للشهوة وتصبح عبدة لها وليست حرة ولا سيدة على نفسها وتخبو الملكة العقلية فيها، وتتجرد من العالم العقلى، وتهوى تحت تأثير الشهوات فى جهل مطبق.(١٠٧)وإتصال النفس بالطبيعة الناقصة – الجسد – هو السبب فى كل ذلك. ويشبه أفلوطين المادة – الشر – بالأسير المغطى بأغلال ذهبية، فإنه يخدع أبصار الناس فلا يرون عراه والتعذيب الذى على ظهره فينشغل الناس بمظهره ويغفلون عن حقيقته، كذلك النفس تنخدع بالشهوة دون أن تنتبه إلى ما فيها من عبث ونقص(١٠٨) لو لم يكن الانسان مكونا من طبيعة مزدوجة – عقل ومادة – لما كان قد وقع الشر الأخلاقى أبدا. والإنسان كما قلنا مسئول عن اختيار هذا الشر، حقا لست مسئولا عن واقعة حلولى فى الجسم وتقيدى به – وهى أساس الشر – لكنى مسئول عن إهمالى وعدم إستعمالى للجزء العاقل الإلهى الذى امتلكه فى مقاومة تأثير هؤلاء الدخلاء على طبيعتى الحقة. إننى مسئول عن عدم إستعمالى لحريتى الإلهية فى نقصض يداى من الجسم وعلائقه. إن المسئولية والواجب الأخلاقى – كما سبق وأن أشرنا يقومان عند افلوطين على الجانب العقلانى من النفس وموقفه من العالم المثالى ومن عالم الشهوات الحسى.

يشير افلوطين فى الفصل الأول من التساعية الخامسة إلى عدد من الملابسات والظروف التى تشكل أمام النفوس الفردية ما يصفه افلوطين بإنه"بداية الشر" وهذه الملابسات هى: – الجسارة، الخروج إلى الوجود، والتغير والرغبة فى تحقيق الذات، ويعتبرها شروطا مسبقة لوجود الرذيلة، حيث يقول"أن الرغبة فى تحقيق الذات والسيطرة لا تكون فى حد ذاتها شيئا مخطئا حقا، ولكنها فى ظروف معينة سوف تقدم نوعا من الملابسات التى من الممكن أن ترتكب فيها الرذيلة".(١٠٩) وبدون توفر ذلك لن يقود الإرتباط بالمادة إلى الرذيلة. ومن ثم يرفض أفلوطين الإفتراض الذاهب إلى أن الإتصال بالمادة دائما ما يكون شرا، لأن بعض حالات الإتصال بالمادة لا تكون سوءا، فنفوس بعض البشر لها إرتباط بالمادة ولكنها لا تذنب.(١١٠)

وهناك من يرى أن الهبوط إلى الجسم والإنغماس فى شهواته ليس هو أساس الشر الأخلاقى الوحيد، بل تشارك النفس فى هذا الشر عندما هبطت إلى الأجسام من أجل علل خاطئة، حيث تسعى إلى الاستقلال الذاتى وهو أمر غير ضرورى لها.(١١١)، بل هو وهم ومرض خطير يفصل النفس عن آصولها، ويجعلها تتأمل ذاتها فحسب وتنشغل عن

تأمل مصدرها الأول فتنجرف إلى اللاوجود جريا وراء صورها التى تكون مظلمة تماما، إنها فى ذلك أشبه بشخصيه"نرجس" - كما يقول افلوطين - الذى نتيجة لشغفه بنفسه وبصورته على صفحة الماء يلقى بنفسه وراءها فى اليم فيغرق معها، أو كالربان البحرى المحاصر الذى يغرق هو والسفينة معا نتيجة لحبه لنفسه.(١١٢) يأتى الشر الأخلاقى إذن نتيجة للإفراط فى ممارسة الحرية، فينكب المرء على مصالحه الفردية الجسمية ويتقوقع على نفسه، وينظر إلى نفسه على أنها مركز العالم، مما يعنى إنصهارها وتوحدها مع ما يكون أدنى منها، ويصف افلوطين هذا بأنه حالة غفوان يجب أن نوقظ منها بأن نوعى بمن نكون على حقيقتنا(١١٣).

فإذا كانت المادة تضلل النفس بهذا الشكل فلا يجب أن نفهم من ذلك أن المادة تسود فوق النفس وأن الناقص يسمو فوق السامى، فهذا مستحيل وفقا لأفلوطين نفسه، كما أنه من الصعب أن نرى كيف تكون المادة مسئولة مسئولية كاملة عن الرذيلة - رذيلة النفس - زد على ذلك أن هذا سوف يعنى تجريد النفس من المسئولية عن أفعالها،(١١٤) وهذا ما لن يقبله أفلوطين. ولتحاشى هذا النقد رأينا افلوطين ينسب دورا للجزء الأدنى من نفسنا - الجزء الشهوانى - فى الإقدام على الشر، فهناك حركة تجرى داخلنا تقود إلى سقوطنا، ولم يقل أن المادة وحدها المسئولة عن الشر الأخلاقى كما يزعم هذا النقد. ولكن حل افلوطين لمشكلة الشر الأخلاقى لا يخلو من العيب الذى وقع فيه من قبل حله لمشكلة الشر الطبيعى وهو: لماذا تصنع النفس الخيرة [أو الإله إن شئنا الدقة] المادة لكى تكون شرا محضا، أو مسببة له دائما ؟؟ لن يقضى على هذا التناقض إفتراض إدوارد كاريد E.Caird - بأن الشر الأخلاقى ناتج فحسب من إختيار الإنسان.(١١٥) إذ حتى على فرض أن أختيار الانسان هو الذى سبب الشر، وليس الجسم - فإن هذا يعنى أن الشر كان مفطورا حتما من قبل فى الإنسان، مما يعنى أن الإله هو الذى بثه فيه، مما سوف يوقع افلوطين فى تناقض أشنع. ولن يحل هذا التناقض أيضا القول بأنه مجرد تناقض ظاهرى فحسب ناتج من نظرة مغلوطة إلى الشر على إعتبار أنه له وجودا وخالقا فى حين أنه لدى أفلوطين سلب ونقص الوجود وليس له مؤلفا، ولا يمكن أن يكون الإله قد خلق المادة لأنها لا وجود محض. ولهذا وصفها أفلوطين بالعوز المطلق(١١٦) لن يزيل التناقض السابق هذا الإفتراض بدوره، لإنه يغفل

جزءا هاما فى تصور أفلوطين - وهو أن فيلسوفنا ينظر إلى المادة - كما قلنا - على أنها فاعلية إيجابية وقوة مقاومة للخير، وتحاول إثبات ذاتها، ومن ثم فهى ليست لا وجود مطلق كما يظن.

ثم أننا نسأل أفلوطين - مع الاستاذ ريست[١١٧] - لماذا يجب أن يكون هناك عالم مادى على الإطلاق ؟؟ لن تصلح إجابة على هذا السؤال القول بأن النفس الكلية لأنها خيرة أرادت أن تبدع صورة لها لما يكون أعلى منها، فخلقت العالم المحسوس محاكيا لكمال العالم المعقول، ولكنا سوف نعود نسأل من جديد: - أما كان من الممكن أن يوجد مثل هذا العالم بدون مثل هذا الشر ؟؟

ولا شك أن إيمان افلوطين بالحرية الإنسانية وكذلك تأكيده على مسئولية الإنسان عن أفعاله وعن الشرور الأخلاقية التى ترتكبها، جعله يؤمن إيمانا عميقا بخلود النفس وبالحساب الأخروى على الأفعال التى يرتكبها الانسان بحريته وإختياره الحر فى هذه الحياة. ويكرس افلوطين المقالة السابعة من التساعية الرابعة لهذا الموضوع، حيث يذهب إلى أن المجرم فى الحساب الأخروى سوف يلقى العقاب الذى يستحقه على ظلمه، والقانون الإلهى هو الذى يحدد مدى العقاب وزمنه وقضاء الله لا يمكن أن يرد.[١١٨] أما النفوس الطاهرة فتلقى النعيم المقيم. وفى المقالة الثانية من التساعية الثالثة يشير افلوطين إلى الجزاء الأخروى هذا، ولكنه يذكر أن العقاب يحل بالمجرم فى الدنيا، فالذين قتلوا بظلم سوف يحدث فى حياتهم المستقبلية أن يقتلوا بدورهم بظلم بنفس الطريقة التى فعلوا بها هم أنفسهم بضحاياهم، والذى إغتصب سيدة سوف يصبح فى حياته القادمة سيدة وتغتصب تماما كما فعل هو فى المرة الأولى.[١١٩]

تعقيب

يمكننا بعد إستعراض أهم جوانب فلسفة افلوطين المتصلة بتصوره للحرية الإنسانية أن نخلص إلى أنه كان تصورا سلبيا يقصر الحرية على مجرد الفاعلية الباطنية داخل الانسان، ولا يحاول أن يبسطها على ما هو خارج ذلك. وهو بهذا الشكل تصور إنسحابى – شبيه بتصور الرواقيين – يناسب عصر القلاقل والاضطرابات السياسية والاجتماعية الذى عاش فى ظله أفلوطين. إذ كانت الإمبراطورية الرومانية تعانى آنذاك من الفتن والصراعات السياسية، كما اشتد الفقر والفاقة بأهل عصره، وأعجزهم الضرائب الباهظة المفروضة عليهم وكذلك هجمات الألمان من ناحية الشمال – عن توفير أبسط مقومات الحياة المستقرة. كل هذا جعل افلوطين يهرب من مشاهد الخراب والبؤس المحيطة به ويبحث عن السلوى والأمن داخل ذاته، وفى عالم بعيد مفارق آمن وسعيد قوامه الخير والكمال، وإعتبر هذا العالم هو وحده الجدير بالإحترام والولاء، ولن يتحقق خلاص البشر مما فى حياتهم من محن إلا بتعلقهم بهذا الأمل. لقد كان مفهوم افلوطين عن الحرية، مفهوما إنسحابيا يمثل رد فعل افلوطين نفسه على عصره الكئيب، رد فعل سلبى يتمثل فى تجاهل هذا العصر تماما، وحاول أن يخفف من اشكال المعاناة عن معاصريه بإقناعهم بإنه لا أهمية كبيرة لوضع الانسان فى هذا العالم، وإنه من الواجب أن يسعى الانسان جاهدا إلى التخلص من ربقة هذا العالم ويتواصل مع العالم العلوى ولا شك أن أفلوطين بهذا يعلن يأسه التام عن إصلاح ما يحيط به من مآسى.

إنه رغم سيادة العناية الإلهية على كل صغيرة وكبيرة فى العالم، وتسييرها لكل أحداث العالم بنظام دقيق وفقا لقانون العلية الصارم، فإن الانسان لدى افلوطين كان حرا فى أختيار افعاله ومسئولا كذلك عن هذا الاختيار. لقد هاجم افلوطين المذاهب السابقة عليه المؤمنة بالحتمية الصارمة كالذرية والرواقية بشدة لأنها فى نظره تقضى على إنسانيتنا وحريتنا، وتساوى بيننا وبين الحيوانات والأطفال – الذين لا يملكون حرية إختيار أفعالهم الخاصة.

لقد كان الانسان حرا لدى افلوطين - لأنه وفقا لمفهومنا النسبى عن الحرية يكون علة فاعلة لافعاله داخل نسيج العلل الكونية نفسها، إنه يمتلك فى داخله جزءا من النفس الكلية الخالدة والمسيرة للكون كله، وهذا الجزء فيه هو نفسه العاقلة، وبالتالى يكون الإنسان حرا فى إختيار أفعاله عندما يختارها إنطلاقا من نفسه العاقلة وليس إنطلاقا من الجزء غير العقلانى فيها المنكب على شهوات الجسد. ورغم أن الانسان يتمتع بهذه الحرية الباطنية فى إختيار أفعاله إلا أنه لا يخرج بهذا عن مظلة العناية الإلهية. إنه يكون منفذا وفاعلا مستقلا وحرا - علة فاعلة باطنية وفى الوقت نفسه يكون منفذا لأوامر العناية الإلهية - التى هى علة خارجية فاعلة. إن العناية الإلهية هى التى حكمت على الإنسان أن يكون حرا وأن يختار أفعاله إختيارا عقليا، ولا يمكن للإنسان أن يتهرب من قدره هذا. وقد تردد صدى هذا التصور الأفلوطينى للحرية بشدة فى المذهب الوجودى المعاصر - خاصة لدى جان بول سارتر ومارتن هيدجر.

لقد نظر افلوطين إلى الحرية الانسانية الباطنية على أنها شئ فطرى فينا جميعا، لا توجد عن البعض وتغيب عن البعض الأخر. بل هى مبثوثة لدى الجميع منذ الميلاد. وعلى هذه الحرية تقوم الفضيلة والمسئولية الأخلاقية والجنائية وكذلك الحساب الأخروى الذى آمن به افلوطين بشدة. وعلى هذه الحرية كذلك يقيم أفلوطين تصوره لوجود الشر الأخلاقى فى العالم. فهذا الشر يحدث نتيجة لدخول النفس الطاهرة إلى الجسد وسعيها إلى تحقيق ذاتها من خلاله تحقيقا حرا، وبذلك تتصل هذه النفس بالمادة، وتتعرض لإغراءات الشهوات الجسدية فتنجذب إليها وتنسى أصلها الخير وذاتها فترتكب الشرور من خلال تضليل الجزء غير العقلانى فيها وإنصياعه لمطالب الشهوة أما الشر الكونى فقد رده أفلوطين- مثل أفلاطون- إلى مقاومة المادة الأولى للنظام الإلهى لأنها ناقصة بطبيعتها وغير قادرة على تلقى الخير والنظام بشكل كامل.

الفصل الثالث

الهوامـــش

(1) Plotinus:- Ennead III, 1,3 p15, in:- Enneads, Trans by:-

A.H. Armstrong. Harvard university press, 1967, and vide:-

- Ph. Pistoruis:- Poltinus and Neoplatonism, Bowes & Bowes, Cambridge, 1952 p125.

- J.Katz:- Plotinus, kings crown press, clumbia , 1950 p34.

(2) Plotinus:- III, 1,3 p17.

(3) Ibid , p19.

(4) I bid , p19.

(5) Ibid , p21.

- K. Jaspers:- OP cit , p66.

- A.H. Armstrong:- Plotinus, George Allen & Unwin LTD, London, 1953. p130.

(6) Plotinus III 1.5, p21.

(7) Ibid , pp25-27.

(8) Ibid , 1.6, p27.

– وقد أنكر تلميذ افلوطين sallustius تأثير النجوم على الأحداث والأفعال البشرية وأكـد علـى شمول العناية الإلهية للكون كله. ومن براهينة: لم لا يكون المنجمون على اتفاق فيمـا بينـهم في التعامل مع التأثير الخاص بنفس النجوم؟؟ انظر:- W.Ch. Greene:- p383 -

(9) Plotinus:- III 1.7 p29.

(10)J. Katz:- Plotinus, p34.

(11) Plotinus:- III 2.2 p47. VI 8.10 pp 789- 790, VI 8.14, p799.

- E. Zeller:- Outlines.., p294.

وأنظر:–

- J. M. Rist:- Plotinus, Cambridge, 1967, pp67-68.

- E.Br`chier:- The philosopghy of plotinus, Trans by:- J. Thomas, the University of chicagopress, 1958 , p167.

(12)plotinus:- VI 8.7, p 887.

(١٣) ينسب أفلوطين إلى اللوغوس كل الأعمال التى نسبها إلى النفس الكلية أنظر:–

III 2.9, p73, III 3.5 ,p127.

A.H. Armstrong:- The Architecture of the intelligible Universe in the philosophy of poltinus. Cambridge University press, 1940, pp103-104.

(14) Poltinus:- III 2.2 p48.

(15) Plotinus:- III 2.3 p53. and Vide:-

- A.H. Armstrong:- The architecture, pp84-85.

وأنظر أيضا:- التساعية الرابعة.(فى النفس) ترجمة د/ فؤاد زكريا. مراجعة د/ محمد سليم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٠. الفصل ١٤ الفقره ٣١ ص٢٥٩.

(16) Plotinus:- III 2.3 p51.

(17) Plotinus:- VI 8. 10P 790, 8. 17P 803.

(18) Plotiuns:- VI 8.20P 807.

(19) Plotiuns:- VI 4. 14 P 751.

والتساعية الرابعة ٣٢ - ٤٠ ص ٢٦٠.

(20) E. Brehier:- op cit , P 168. and Vide:-

- A. H. Armstrong:- an introduction, P 194

(21) E. Zeller:- Outlines........ , P298.

وأنظر مقدمة د/فؤاد زكريا لترجمة التساعية الرابعة ص ٧٥ ص ٧٦.

(22) E. Zeller:- op cit, P 297

(23) A. H. Armstrong:- The Architecture, P 93.

(٢٤) أفلوطين:- التساعية الرابعة ٣ ٩٠ ص١٨٩ ص١٩٠.

(٢٥) نفسه، ٤ ٢٠ ٩ ص٢٣٣.

(٢٦) مقدمة التساعية الرابعة ص٧٩ وأنظر: -

د/ غسان خالد: - أفلوطين. منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣ ص٧٧، ٧٨.

(27)Plotinus:-:- III 3. 6. P 133.

(٢٨) افلوطين:- التساعية الرابعة: ٤ - ٤٠ ص٢٧١، ٤ - ٤٤ ص٢٧٥.

(٢٩)نفسه ٤، ٤١ - ٤٢ ص٢٧٢.

(٣٠)نفسه ٤ - ٣٣ ص٢٦١ وأنظر: -

- د/ غسان خالد: - المرجع السابق ص١٧٨.

(٣١) افلوطين:- التساعية الرابعة ٣، ١٥ ص١٩٧.

(٣٢) نفسه ٣. ١٣ ص١٩٦.

(٣٣)نفسه ٤ - ٣٩ ص٢٧٠.

(34) Plotinus:- III 2. 8 P 69.

(٣٥) د/ غسان خالد: - المرجع السابق ص١٧٤.

(36) Plotinus:- III 1. 8 P 31. and Vide: -

- Ph. V. Pistorius , op cit , P 124.

(37) Plotinus:-:-III 3. 3 4 P 119 , III 1.5 , P 25. and vide: -

- E. Caird: - op cit , Vol II , P 279.

وأنظر أيضا: - د/غسان خالد: - المرجع السابق ص١٩٨.

(٣٨) افلوطين:- التساعية الرابعة. ٣ - ٧ ص١٨٥، ٣. ٨ ص١٨٦.

(39) Plotinus:-:- III 1, 9 P 33 & III 8,8 P 153.

(40) Plotinus:-:- III 1, 10 P 35.

(41) Plotinus:-:- III 3. 3. P 120.

(42) K. Jaspers, op cit, P 66.

(43) Ibid.

(٤٤) د/ غسان خالد. المرجع السابق ص١٩٧.

(45) Plotinus:-:- III 2. 9 P 73.

(46)Plotinus:- , VI. 8. 1 P 774, in: - Complete Works, Trans by: - K. S. Guthrie, Gearge Bell and Sons, London, 1918.

وأنظر: -

- J. M. Rist: - Plotinus:-, p 131.

(47) J. M. Rist: - Platonism, P 219.

(48) A. H. Armstrong: - Plotinus:-, P 129. and Vide: -

- J. M. Rist: - Platonism, P 141.

- A. H. Armstrong: - the architecture, P 90.

(٤٩) افلوطين:- التساعية الرابعة. ٤ -١٧ ص٢٣٧ ص٢٣٨. وأنظر: -

- Ph. V. Pistorius, op cit, PP 138 - 139.

(50) Plotinus:-:-VI 8 -2 PP 775 - 776.

(51)Plotinus:- VI 8 - 3 P 777, and Vide: -

- J. M. Rist: - Platonism, P 220.

(52) J. M. Rist: - Plotinus:-, P 131, and Vide: -

- J. M. Rist: - Platonism, P 232.

(٥٣) د/ غسان خالد: -المرجع السابق ص٧٧ ص٧٨ وأنظر أيضا: -

- مرفت عزت بالى: - النزعة الصوفية فى فلسفة أفلوطين. ماجستير أشراف د/ أميرة حلمى مطـــر. آداب القاهرة ١٩٨٤ ص٢٣٢. وقد نشرت ككتاب بعنوان: "افلوطـين والنزعــة الصوفيــة فى فلسفته" مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٩١.

(54)Plotinus:- VI 8. 8 P 783, VI 8 -12 P 793, VI 8 -13 PP 796 - 797.

(55) Plotinus:- VI 8 -4 P 778.

(56) Plotinus:-VI 8 -4 P 779. and Vide: -

- J. M. Rist:- Platonism, P 221.

(٥٧) د/ غسان خالد: - المرجع السابق، ص٢٠١.

(58) J. M. Rist: - Platonism, p 108.

(59) Plotinus:- III 3. 3 - 4 P 119 - 121 , III 2.4 P 53 , 2 -10 P 77 , and Vide: -

- A. H. Armstrong: - Plotinus:- , P 130.
- J. M. Rist: - Platonism , P 222.
- D. J. O'Meara: - op cit , P 85.

(60) Plotinus:- III 3. 5 P 127.

(61) Plotinus:- VI 8 , 5 P 780 , VI 8. 6 P 782. and Vide: -

- J. M. Rist: - Plotinus:- , P 132.

وكذلك: - د/ غسان خالد: - المرجع السابق ص١٩٨ ص١٩٩.

(62) Plotinus:-VI 8 - 6 -7 PP 782 - 783. and Vide: -

- W. R. Inge: - the Philosophy of Plotinus:- , New York , 1929. P 238.
- K. Mctighe: - op cit , P 288 N 18.
- H. Baker: - op cit , P 96.
- K. Jaspers: - op cit , P 65.

(63) Plotinus:-VI 8 - 8 PP 784 - 785.

(64) Plotinus:-VI 8 - 12 P 793 , and Vide: -

- K. Jaspers:- op cit , P 66.

(٦٥) د/ غسان خالد: - المرجع السابق ص١٩٩.

(٦٦) أنظر: - في تفاصيل هذا المذهب: - د/ زكي نجيب محمود: - الجبر الذاتي. ترجمة د/إمام عبد الفتاح إمام. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص٢٢ ص ٢٣.

(67) Ph. V. Pistrius , op cit , P 136.

(68) J. M. Rist: - Platonism , P 226.

(69) Plotinus:- VI 8 , 15 PP 800 , 801 , and Vide: -

- K. Jaspers: - op cit , P 72.

وكذلك: - د/ غسان خالد: - المرجع السابق، ص ٢٥٠ ص ٢٥١.

(70) J. M. Rist: - Plotinus:- , p 136.

(٧١) د/ غسان خالد: - المرجع السابق ص ٢٠٢.

(72) K. Jaspers: - op cit , P P 70 - 71.

(73) J. M. Rist: - Platinus , PP 134 - 135.

(٧٤) أفلوطين:- التساعية الرابعة ٣ -١٣ ص١٩٥، ٨ -٥ ص٣٢٩ ص٣٣٠ وأنظر في هذا: -

- A. H. Armstrong: - The architecture , PP 89 -90.
- K. Jaspers: - op cit , P 65.
- J. M. Rist: - Plotonism , P 143.

د/ فؤاد زكريا: - مقدمة ترجمته للتساعية الرابعة ص١٠٧ ص١٠٨ وكذلك ص١١١.

د/ محمد على أبو ريان: - المرجع السابق ج٢ ص٣٨٥.

(75) J. M. Rist: - Platonism , PP 116 - 117.

(76) A. H. Armstrong: - Plotinus:- , P 134 , and Vide: -

- A. H. Armstrong: - an introduction to Ancient Philosophy , P 193.

(77) K. Jaspers: - op cit , PP 64 - 65.

(٧٨) افلوطين:- التساعية الرابعة ٤٠ - ٤٤ ص٢٧٥.

(79) J. M. Rist: - Platonism , P 223.

(٨٠) د/ غسان خالد. المرجع السابق، ص٧٨.

(81) E. Caird: - op cit , Vol II , P 314.

(82) Ibid , PP 281 - 282.

(83) Plotinus:- I. 8. 4 PP 1146. 1147 - I 8 - 7 P 1153 , In: - Compelet Works of Plotinus:- , Trans by: - K. S. Guthrie , and Vide: -

- J. K. fiebleman: - Religious Platonism , George Allen & Unwin LTD , London , 1959. P 156.

- Ph. V. Pistorius: - op cit , P 117.

- E. Zeller: - Outlines of The history of Greek Philosophy , P 294.

- A. H. Armstrong: - An introduction , P 193.

- K. Jaspers: - op cit , P 67.

- J. Kats: - op cit , P 44.

- D. J. O'Meara: - P 81.

(84) Ibid , PP 82 - 83.

(85) J. M. Rist: - Platonism , PP 135 - 136 , and Vide: -

- Ph. V. Pistorius , op cit , P 120.

- A. H. Armstrong: - an introduction , P 193.

- د/ غسان خالد: - المرجع السابق ص٢١٢.

أفلوطين: - التساعية الرابعة ٣، ١٦ ص ١٩٨.

(86)Plotinus:- III2. 3 P 51.

(87) Plotinus:-:- III 2. 5 P 60 , III 2. 15 P 90. and Vide: -

- W. Ch. Greene: - op cit , PP 379 - 380.

(88) Plotinus:- III 2 - 11 P 79.

(89) Plotinus:-:- I 8 - 6 P 1150 , III 3 - 7 P 135 , and Vide: -

- J. Katz: - op cit , P 36.

- D. J. O'Meara: - op cit , P 80.

- د/ غسـان خالد: - المرجع السابق ص٢١٤.

- Ph. V. Pistorius: - op cit P, 127.

(90) W. Ch. Greene , op cit , P 380.

وأنظر أفلوطين: - التسـاعية الرابعة ٤ - ٣٩ ص١٧٠.

(91) E. Brehier: - op cit , P P 169 , 179.

(92) Plotinus:-:- III 2. 17 P 103.

(93) W. Ch. Greene: - op cit , P 384.

(94) Ph. V. Pistorius , op cit , P 129.

(95) Plotinus:- III 2. 17 PP 105 - 106.

(96) W. Ch. Greene: - op cit , P 382 , and Vide: -

- D. J. O'Meara: - op cit , P 79.

(97) A. H. Armstrong: - The architecture , P 87 , and Vide: -

- K. Jaspers: - op cit , P 78.

(98) Plotinus:- I , 8. 4 PP 1146 - 1147 , and Vide: -

- التساعية الرابعة ٨ - ٥ ص ٣٣٠.

- J. M. Rist: - Platonism , P 114.

(99) Plotinus:- I , 8. 5 P 1149 , I 8. 8 P 1154.

(١٠٠) أفلوطين:- التساعية الرابعة ٤ ٨٠ ص٢٦١.

(101) Plotinus:- III 2. 7 P 69.

(102) J. M. Rist: - Plotinus:- , PP 133 - 134.

(103) Plotinus:- III 2. 8 P 71 , and Vide: -

- التسـاعية الرابعة ٤. ٤٥ ص ٢٧٧ ص ٢٧٨.

(104) Platius I. 8. 13 - 14 PP 1159 - 1160 , and Vide: -

- A. H. Armstrong: - an introduction , P 192.

- E. Caird: - op cit , VOL II PP 279 - 280 & 293.

- د/ غسـان خالد: - المرجع السـابق ص٢٢٠.

- مرفت عزت بالي: - المرجع السـابق ص٣١٣.

(105) Plotinus:- III 2. 17 P 101.

(106) Plotinus:- I , 8 , 14 P 1162 , and Vide: -

- K. Jaspers: - op cit , P 67.

- W. Ch. Greene: - op cit , P 377.

(107) Ph. Pistorius:- op cit , P 123.

(108) Plotinus:- I. 8. 15 P 1163 , and Vide: -

- D. J. O'Meara: - op cit , P 85.

(109) J. M. Rist: - Platonism , PP 137 - 138.

(110) Plotinus:- I 8. 5 P 114.

(111) J. M. Rist: - Platonism , P 142.

(١١٢) افلوطين: – التساعية الرابعة ٣ – ١٧ – ٢٠ ص٢٠١.

(113) J. M. Rist: - Platonism , P 147.

(114) D. J. O'Meara: - op cit , PP 85 - 86.

(115) Ph. V. Pistoruis: - op cit , P 131.

(116) Ibid , P 131.

(117) J. M. Rist: - Platonism , P 147.

(١١٨) افلوطين: – التساعية الرابعة ٣ – ٢٤ ص٢٠٧ ص٢٠٨ وكذلك ٧ – ١٠ ص٣٢٤.

وأنظر: –

- K. Jaspers: - op cit , P 68.

– د/ غسان خالد: – المرجع السابق، ص١٦٨ ص١٦٩.

(119) Plotinus:- III.2. 13 , P 81 , and Vide: -

- D. J. O'Meara: - op cit , P 87.

الباب الثالث

المدافعون عن الحرية

تمهيد:

إذا كنا فى الباب الأول من الدراسة قد رأينا فريقاً من مفكرى اليونـــان يؤمـــن بسيادة الحتمية العلية الصارمة على كل مناحى الحياة، ويقول بإن حاضر العالم ومستقبله على شاكلة ماضيه منغلق ومحدد منذ الأزل. ورأينا فى الباب الثانى طائفة أخـــرى مـــن هؤلاء المفكرين تنادى بتمتع الإنسان بقدر من الحرية فى إختيار أفعاله لأنه ليست هناك مطابقة تامة – على عكس ما كان معتقداً من قبل – بين الحتمية وبين الضـــرورة، وإن كون الشئ محتوماً بشكل علي لا يعنى حدوثه بالضرورة وإدخال إرادة الإنسان الحـــره المختارة كعلة فاعلة فى نسيج العلل الأخرى التى تشكل أحداث العالم، فإننـــا ســـوف نستعرض فى هذا الباب الأخير من الدراسة مجموعة أخرى من مفكرى اليونان لا تبقـــى مثل المجموعة الثانية على الحتمية جنباً إلى جنب مع الحرية الإنسانية، بل تسقط تماماً كافة أشكال الحتمية السابقة عليها والمعاصرة لها، وتنصب الفعل الإنسانى الحـــر فى مكـــان الصدارة كعلة أساسية فى تشكيل وتنفيذ الأفعال الإنسانية.

تضم هذه المجموعة الثالثة: السفسطائين وأرسطو والأبيقوريين. وهـــى مجموعـــة تشترك فيما بينها فى عدة سمات تتعلق بتصورها للحرية تتيح لنا أن نضعها تحت قائمـــة واحدة.

فإذا كان مفهوم الحرية فى حقيقة أمره يتضمن عملين متأزرين ومتعـــاقبين الأول فعل هدمى يتمثل فى التحرر من القيود والمعوقات الخارجية التى من الممكـــن أن تعـــوق نشاطنا الحر، والثانى أنها تشتمل إلى جانب هذا التحرر فعل القيام بالإختيار العقلانى الحر من بين البدائل المتاحة لبديل مناسب وإنجاز هذا الإختيار فى الحياة العملية، فإن الســـمة الأولى التى يشترك فيها أعلام هذه المجموعة من المفكرين هى أن مفهومها عـــن الحريـــة يشتمل على الشقين السابقين من الأفعال. يشتمل على شق سلبى يتمثل فى هدم صـــور الحتمية السابقة عليهم وتلك المعاصرة لهم، وشق إيجابى يتمثـــل فى إقامتـــهم للحريـــة الإنسانية على الإيمان الكامل بقدرة الإنسان التامة على تشييد واقعه وشخصيته الحـــرة الواعية تشييداً حراً من كافة المحتمات الخارجية التى قد تفرض عليه أشياء لا يرضاها.

كما يشترك أعلام هذه المجموعة أيضا فى الأسس التى عليها قد رفضوا الحتمية الصارمة، وأعنى بها الأسس الأخلاقية، حيث نرى أن هذا الفريق من المفكرين قد إعتبروا القول بالحتمية مبطلا تماما للمسئولية الأخلاقية، وجاعلا أشكال اللوم والمدح والنصح والتربية نفسها والتفكير والتروى الإنسانى - شيئا عبثيا لا أهمية له أصلا. ويسقط تماما القوانين والمحاكمات، ويعطى مبررا قويا للمجرمين ليتنصلوا من المسئولية وبالتالى من العقاب. أيضا يشترك هؤلاء الأعلام فى الإيمان بالمسئولية الإنسانية الكاملة عن الأفعال التى يفعلها الإنسان. فطالما كان الإنسان لديهم موجودا حر الإرادة، يختار أفعاله بنفسه دونما ضغط من أى قوى متعسفة خارجية، فإنه يكون مسئولا عنها مسئولية كاملة ومحاسبا عليها حسابا تاما. إضافة إلى أن هؤلاء الأعلام يشتركون أخيرا فى الإيمان بإن الإنسان يتمتع بحرية فى إختيار أفعاله إختيارا نابعا من ذاته وحدها لأن هناك لا حتمية قائمة فى نظام العالم، ردها ارسطو إلى وجود مصادفة وحظ فى الوجود، وردها السفسطائيون إلى النسبية وسيطرتها على جميع جوانب الحياة، وردها الأبيقوريون إلى وجود إنحراف فى حركة الذرات المادية التى يتألف منها بناء العالم وبناء العقل الإنسانى أيضا - فيجعل الذرات تنحرف عن مسارها الطبيعى، مما يجعلها تؤتى فعلا حرا غير متوقع أصلا منها أن تأتيه.

لقد آمن هذا الفريق من مفكرى اليونان بإن الإنسان يملك القدرة على الاختيار الحر الواعى لبديل مناسب له من بين البدائل [المتاحة] أمامه، وهو عارف معرفة كاملة بالقيمة الحقيقية لكل بديل منها على حده، وقادر فى الوقت نفسه على تنفيذ إختياره هذا بلا ضغوط ودون أن يحول بينه وبين هذا التنفيذ أى حائل خارجى، فإذا حدث وحال بينه وبين هذا التنفيذ الحر عائق خارجى، فإنه لن يكون فى هذه الحالة مسئولا عن هذا. فإذا فعل الإنسان الفعل بشكل مختار وحر تماما، فإن مسئوليته عن ذلك تتبع هذا الفعل حتما، فهناك حرية فى الاختيار والتنفيذ، ولكن هناك حتمية فى المسئولية عن ذلك.

غير أنه يجب أن ننوه هنا إلى أن هذا الفريق من مفكرى اليونان، وإن كان قد آمن بوجود بدائل متعددة فى الوجود، وحقائق متغيرة نسبية هنا وهناك، بل وهناك مصادفة، فإن هذا لم يكن يعنى لديهم أن العالم كيان أهوج، يخلو تماما من كل نظام ودقة. بل كان العالم لديهم مشتملا على نظام دقيق ومطرد، وذو ثوابت عديدة. حقا هو

مشتمل على لا حتمية، لكنها لا حتميه داخل حدود معينة دقيقة تضبط هذه الإحتمالات ولا تتركها هكذا فى فوضى وعشوائية، تقضى أصلاً على الحرية نفسها. فهناك فى رأيهم إحتمالات معينة للسلوك الإنسانى على الإنسان ان يختار من بينها ما يروق له. لكن عدد هذه البدائل وقوتها وطبيعتها وقربها أو بعدها فى الزمان والمكان من الشخص المختار كلها أمور لا دخل للإنسان فيها، بل هى من تعيين النظام الكونى والبيئة التى نعيش فيها. ويردنا هذا مرة أخرى إلى المعنى النسبى للحرية الذى نأخذ به فى بحثنا. وهو أن نهاية الحرية موصلة إلى الحتمية، فلا تكون هناك حرية إلا بالنسبة إلى ثوابت معينة خارجية. والأمر كان هكذا لدى أعلام هذه المجموعة من مفكرى اليونان المناصرة للحرية حيث كان الإنسان حراً لديهم فى إختيار أفعاله بالنسبة إلى عدد معين من البدائل [المتاحة] أمامه التى يُحتم عليه ان يختار من بينها، وهى بدائل تحددها عوامل أخرى خارجية لا سيطرة للإنسان عليها كالبيئة التى نعيش فيها، والزمن الذى نحيا فيه، وموروثنا الجينى الوراثى، واسرتنا... ونظام تغذيتنا... الخ.

لقد كان الإنسان حراً لدى هذه المجموعة من المفكرين فى إختيار أفعاله داخل دائرة معينة من البدائل هى أفعاله الخاصة التى يفعلها فى محيطه النفسى و الإجتماعى الذى يعيش فيه. وهذا هو السبب الذى جعلنا نضع كلمة [المتاحة] بين الأقواس من قبل. كان الفعل الحر لديهم فعلاً يعبر عن ذواتنا وطبيعتنا الخاصة الموجودة داخل إطار مكانى زمانى معين لا يمكن أن نخرج على حدوده. وهو تقييد منطقى ضرورى لقيام الحرية نفسها. إذ أننا لن نستطيع علىالإطلاق أن نتحكم فى مجرى حياتنا الإجتماعية والنفسية ونتدخل فيها بإختياراتنا الحرة لو كانت هذه الحياة خارجة على كل نظام وقانون، ومن الممكن أن يحدث فيها أى شئ.

أننا سوف نستعرض فى الفصول الثلاثة التى تؤلف فى مجملها هذا الباب، كيف كانت الحرية لدى أعلام هذا الإتجاه مسلمة وجودية مقترنة إقتراناً ضرورياً بوجود الإنسان فى هذا العالم، وكيف ذهب هؤلاء الأعلام - المذهب الذى سوف يؤمن به أعلام الفلسفة الوجودية فى عصرنا - إلى أن الانسان كائن محكوم عليه أن يكون حرا، ولا يكون حرا فى التخلى عن حريته هذه، فلا يمكن أن تنعدم الحرية من الوجود الإنسانى إلا إذا إنعدم أصلا هذا الوجود نفسه. سوف ندرس فى هذا الباب هذا التسليم

المشترك ببداهة وجود الحرية الإنسانية لدى السفسطائيين وذلك فى الفصل الأول منـــه، فى حين سوف نتعرف فى الفصل الثانى على تصور أرسطو لبداهة الحرية ولأهم سمـــات الفعل الإنسانى الحر لديه، وأخيراً يأتى موقف الأبيقوريين التسليمى بالحرية الإنسانية فى هذا العالم والذى سوف نستعرضه فى الفصل الثالث والأخير.

الفصل الأول

السفسطائيون

الفصل الأول

السفسطائيون

مع السفسطائيين بدأت الفلسفة اليونانية تدخل طوراً جديداً. إذ كانت السفسطائية ثورة على الفكر الطبيعي القديم الذى يهتم بالوجود الخارجي أولاً وأخيراً، وفى الوقت ذاته كانت دعوة إلى دراسة مشكلة جديدة رأت هذه الحركة - أنها الأجدر بالدراسة وهى مشكلة الإنسان ووضعه فى هذا الوجود. ومن ثم كانت السفسطائية فلسفة إنسانية خالصة تهتم بدراسة الإنسان ليس فحسب بوصفه عقلاً مجرداً جامداً، وإنما أيضاً بوصفه إرادة فعالة تسعى إلى توكيد ذاتها وإثبات نجاحها فى كافة المجالات العملية. وقد أشبع السفسطائيون بهذه الدراسات الجديدة حاجة ملحة كانت منتشرة بين معاصريهم من الطبقات الشعبية الكادحة التى وجدت نفسها - هكذا بين يوم وليلة - ممسكة بمقاليد الحكم فى أثينا بعد الإنتصار على الفرس وقيام حكم الديمقراطية. فأحس أفراد هذه الطبقات بحاجة ملحة إلى بناء أنفسهم ثقافياً وسياسياً وفكرياً للقيام بهذه المهام الجديدة على خير وجه، وجاءت السفسطاية لأشباع هذه الحاجة.

ومن ثم قدم السفسطائيون لمعاصريهم برنامجاً تربوياً مؤلفاً من كل الدراسات والمعارف التى من الممكن أن تسهم فى بناء الشخصية الواعية والمثقفة القادرة على الإسهام الفعال الإيجابى فى سياسة المدينة. فنتج عن ذلك وجود الشخصية الانسانية الفردية الواعية التى تسعى من خلال إمتلاكها للمهارة السياسية والثروة إلى تحقيق ذاتها. فلم يعد هناك مكان للمطلقات الثابتة القديمة إذن بل أضحت النسبية هى الطابع المميز لكل شئ آنئذ، وأصبح كل شئ متاحاً لكل فرد شريطة أن ينجح فى الحصول عليه بمهاراته وجداراته الشخصية، وليس بنبل مولده، كما كان الحال فى ظل النظام الأرستقراطى القديم. وصار للرأى الفردى وزنه الذى يُعتد به بعد ان كان لا وزن له بجانب آراء الرؤساء والنبلاء قديماً، بل ونظر بروتاجوراس - زعيم السفسطائية - إلى الإنسان على أنه معيار الصواب والخطأ والخير والشر فأصبح بذلك الإنسان وعقله هو الحقيقة الأولى، وأصبح الوجود نفسه يقوم على حكم الإنسان الفرد. وبفضل هذا الإتجاه الفردى - صار السفسطائيون هم أول من إتخذ الحرية الإنسانية مأخذاً بديهياً فى بلاد اليونان فيما نظن. لقد إعتبروا أن غاية ووظيفة الفلسفة هى تعليم الإنسان كيف

يفرض سيطرته على هذه الحياة، ويوجهها من أجل تحقيق غرضه ومنفعته. فهذا العالم الذى نعيش فيه هو عالمنا وحدنا، ونحن الذين نشكل أحداثه بأنفسنا، ونحن أحرار تماما فى ذلك، إذ ليست هناك أى قوى خارجية تتدخل لتفرض علينا فى ذلك رأيها أو توجيهها. وسوف نرى كيف ألبت السفسطائيون عدم وجود هذه القوى بأن أنكر بعضهم وجود الآلهة أصلا، وهاجموا الدراسات الطبيعية لدى أسلافهم التى إهتمت بدراسة الوجود وأهملت الإنسان، وألغوا سلطة العرف والقانون الوضعى، وطالبوا بأن لا يطيع الإنسان سوى الطبيعة والفطرة الإنسانية وحدها. وبذلك هدم السفسطائيون كما سوف نرى أسس الحتمية القديمة، التى كانت قبلهم.

هكذا جاءت فلسفة السفسطائيين تعبيرا قويا عن النزعة الفردية، وتأكيدا قويا على الحرية الإنسانية، التى فيها يوظف الإنسان كل قواه ومهاراته لتحقيق نجاحه الفردى فى هذه الحياة. وإمتد السفسطائيون بهذه الحرية – كما سوف نرى – إلى الدين والسياسة والفنون والأخلاق وجعلوها حرية قائمة على العقل الإنسانى. لقد تنبه الناس بفضل السفسطائيين – كما قال تسيللر – إلى أن الضمير ليس كافيا بمفرده ولا نافعا حقا مالم يكن مستحسنا بواسطة إقتناع الانسان الذاتى، ومشبعا لمصلحته الفردية. لقد فقد الإنسان إحترامه للشئ الحقيقى بوصفه كذلك، ولم يعد يقبل شيئا على أنه حق وهو عاجز عن التأكد منه، كما أنه سوف لن يشغل نفسه بشئ لا يستطيع أن يستبين المنفعة الشخصية العائدة عليه منه [١].

وسوف نستعرض تصور السفسطائيين للحرية الإنسانية فى إختيار الأفعال من خلال الحديث عن البرامج التربوية التى إهتم السفسطائيون بتعليمها للشباب من معاصريهم، وعن قيام السفسطائيون برد الدين والحضارة بل والقانون نفسه إلى الإبتكار الإنسانى الحر، وعن دعوة السفسطائيين للعودة إلى الطبيعة، وأخيرا عن نظريتهم فى المسئولية الإنسانية، فلنستعرض هذه النقاط كل على حده:-

١- الحرية فى برامج السفسطائيين التربوية:

ركز السفطائيون فى برامجهم الدراسية التى إضطلعوا بتعليمها – على تثبيت هذا الشعور بالحرية والإعتزاز بالنفس فى نفوس الشباب. فنجد بروتاجوراس يؤكد على أنه سوف يعلم الشاب أبقراط من حسن التدبير وتحقيق النجاح فى حياته الخاصة والعامة ما

يجعله بارعا وقديرا فى القول والعمل. وذلك لأن الفضيلة شئ من الممكن أن يعلم للأخرين، وليس شيئا مكتسبا بالطبيعة، أو يكتسب بشكل عضوى، وإنما تكتسب الفضيلة لما يبذله الإنسان من جهد [٢]. ويجسد هذا الرأى إيمان بروتاجوراس بحرية الإرادة الإنسانية، إذ لو كان قد آمن بإن الإنسان فى كل أفعاله مجبر على قول وفعل أشياء بعينها دون غيرها، لما كان قد رأى أن هناك فرصة ممكنة لتغير أفعال وشخصية

هذا الإنسان، وإكسابه الفضيلة بواسطة التعليم السفسطائي. لما كان قد نظر إلى الحياة الإنسانية على أنها سلسلة من الأفعال الحرة التى يتخذها الإنسان لتحسين وضعه وتحقيق ذاته فى الحياة. ولما كان قد نظر إلى العقوبات التى توقعها القوانين على المجرمين، وكذلك إلى الأعمال التربوية التى تقوم بها الأسرة والمدرسة والدولة على إنها جميعا تدعيم قوى لحرية الإرادة الإنسانية، وإمكانية تعلم الإنسان واكتسابه للفضيلة فى هذه الحياة، ولما إنتهى بروتاجوراس إلى أن الأثنين على حق عندما سمحوا للنجار والحذاء والحداد أن يبذلوا النصح فى مجال الفضيلة السياسية إيمانا منهم بإنه فى الإمكان تعلم الفضيلة واكتسابها لأى إنسان.[٣]

ولا يختلف إيمان بروتاجوراس هذا فى الحرية الإنسانية كثيرا عن إيمان جورجياس فيها. على الرغم من إختلاف البرنامج التربوى الذى كان يعلمه لتلاميذه عن مضمون برنامج بروتاجوراس. ففى محاورة "جورجياس" يعلن جورجياس أنه لا يعلم الشباب الفضيلة السياسية، وإنما يعلم فن الخطابة والإقناع فحسب، ويعتبر أن هذا الفن هو الذى يمنح الخير الأعظم للبشر، ويشعرهم بالحرية فى نفوسهم الخاصة وبالقوة على التحكم فى الأخرين. إذ من خلالها يستطيع الشاب أن يقنع القضاة فى المحاكم والنواب فى المجلس والمواطنين فى الجمعية وفى الدور العامة والخاصة بصحة رأيه ومن ثم يتمكن من تحقيق ذاته وحريته [٤]. وقد عاش جورجياس عمرا طويلا لأنه إستطاع أن يقهر – كما قال إنترشتينر – الضرورات الخارجية والنفسية، فكان طول عمره هذه راجعا إلى تمتعه بالحرية النفسية الكاملة فى حياته، فلم يغتم أو ينشرح لذم أو مديح الأخرين له، ولم يسمع لنفسه على الإطلاق بأن تضلل بواسطة أى شئ يحد من هذه الحرية [٥]

أما هيبياس الإيلى فنادى بأن مثله الأعلى الذى يعلمه للشباب فى برنامجه التربوى – هو مبدأ الإكتفاء الذاتى حيث قدم من خلال سلوكه هو نفسه الشخصى وتعاليمه كذلك أعظم الأمثله على الإستقلال التام عن الأخرين والإعتزاز بقدراته الموسوعية ومهاراته المتنوعة. حيث يروى أنه صعد مرة إلى الألعاب الاولمبية وكل ما يرتديه من صنع يديه، ومسلحاً بقصائد ومسرحيات وخطب كلها من تأليفه هو الخاص. وذكر أفلاطون كذلك أن هيبياس كان أعلم الناس بالهندسة والحساب والموسيقى والفلك والشعر، وأنه كان يعلم تلاميذه هذه الفنون – لكى يصلوا إلى فضيلة الإستقلال الذاتى، وبهذا يحققون حريتهم الشخصية الكاملة. (٦) إذ متى صار الإنسان مكتفيا بنفسه مستقلا عن الأخرين – أضحى حرا تماما من كل أشكال الضغط والإجبار عليه الأتية من الخارج ومن ثم يبلغ المثل الأعلى للحرية الانسانية فى رأى هيبياس (٧). وهذا ما فهمه جرين من شعار هيبياس "الإكتفاء الذاتى" حيث إعتبره دعوة لتحرير ذات الانسان كفرد من أى إعتماد على المجتمع القائم. وإعتبره متفقا مع صورة هيبياس تماما الواردة فى محاورات أفلاطون عنه (٨) .

وفى كتابه "فى النظام" يؤكد أنطيفون السفسطائى على أن الانسان لن يبلغ هذا المستوى الأعلى من الحرية الذى ينادى به هيبياس إلا عندما يسيطر هذا الانسان على نفسه ويلتزم بالإعتدال والتناغم النفسى، فلا يطلق العنان لشهواته الجسدية المهلكة، بل يلتزم بالحكمة والإنضباط الذاتى النفسى. وراح أنطيفو السفسطائى يوصى تلاميذه بهذا فى برنامجه التربوى الذى كان يعلمه لهم. حيث أوصاهم بضبط النفس والتحكم فى الإنفعالات وفى تعاملاتهم مع الناس فى البيت والأسرة والمجتمع الخارجى، فلا شئ أعظم تهديدا لحرية الإنسان فى رأيه من الكآبة والأمراض النفسية التى يسببها إنهماك الانسان فى الملذات. وصرح بأن أعظم متعة من الممكن أن يحوذها الانسان هى متعة الهدوء النفسى (٩)، إذ فيها يصل الإنسان إلى الممارسة الحقة لحريته الشخصية. فعلى الانسان أن يفعل ما يريد محققا سعادته ومتعته فى هذه الحياة، ولكن شريطة أن لا يضر بفضيلة الهدوء النفسى التى هى أسمى الفضائل. وقد روى فيلوستراتوس أن أنطيفون السفسطائى قد إبتكر فن العلاج من الكآبة النفسية، وإنه قد إستأجر حجرة فى مدينة كورنثة بالقرب من السوق لعلاج الناس من التعاسة من خلال توعيتهم إلى طريق الحياة الأصوب(١٠).

وأنطيفون يتمسك فى هذا كله بدعوته إلى الحرية الإنسانية، إذ يسعى من خـلال هـذا العلاج إلى القضاء على كل ما يعيق هذه الحرية من إضطرابات باطنية أو خارجية.

فما كان يسعى السفسطائيون إلى تعليمه إذن فى برامجهم التربويـة هـو تحريـر معاصريهم من رق العقول الذى كان مفروضاً عليهم من قبل، وبهذا أنزل السفسطائيون الإنسانية محل الصدق المطلق الذى كان قبلهم. فنادى بروتاجوراس فى شعاره "الإنسان معيـار الاشياء جميعاً" بإن العقل الإنسانى الحر هو الحكـم الأوحـد فى المعرفـة وفى الأخلاق وفى السياسة. ومن ثم نادى بنوع من الفلسفة الآنية Solipsism التى تجعل الذات المدركة هى كل شئ على نحو ما سوف يقول ذلك بركلى حديثاً[١١]. فكل مـا يشعر به الفرد أو يعتقده يكون صحيحاً بالنسبة له. فلم تعد الطبيعة كما كانت من قبل هى معيار الحقيقة والخير. وكان هدف بروتاجوراس من هذا تحقيق السـيادة للإنسـان المفعم بالمعارف على مقدرات وجوده[١٢]. بحيث تكون القوانين والعادات الملائمة لطبيعة الإنسان هى المتحكمة فى شئونه لا التقاليد والخرافات من أى نوع خاصة لو عرفنـا أن كلمة "الأشياء" الواردة فى شعاره كانت تشمل إلى جانب الأشياء الخارجية كل القيـم أيضا والتقاليد والقوانين على حد قول أرسطو[١٣]. فكان هذا الشعـار البروتـاجورى بذلك تجسيداً لحرية الإرادة الإنسانية – كما يقـول ولترسـتيس [١٤] ينكـر فيـه بروتاجوراس وجود الصدق الموضوعى الخارجى المستقل عن ذات الفرد المدركـة، إذ ترتكز الحقيقة، والخير والعدل كلها – فى رأى السفسطائيين – علـى إرادة الانسـان الواعيـة الحرة. فكانت جدارة السفسطائيين الفلسفية إذن تتمثل فى إعترافهم لأول مرة – فى رأى البعض – "بحق الفاعل" فلا يجب أن تتجبر فى الإنسـان العـاقل السـلطة والعادات والتراث، ولا يجب أن يخضع بالعنف لعقائد مفروضة عليه من مصدر خارجى، فليس هناك فرد له حق القول "أنك يجب أن تعتقد فى كذا" وذلك لإننى ككائن عاقل لى الحق الكامل فى إستخدام عقلى والحكم على الأمور بنفسى[١٥].

كما تبرز هذه النزعة المؤمنة بالحرية الإنسانية لدى كريتياس – الزعيم السياسى والتلميذ النجيب لجورجياس – إذ لقد وضع كريتياس الإرادة العقلية أو كمـا اسماهـا "الطبع" فى المقام الأعلى فى تصريف أمور البشر ؛ إذ إليها يجب أن يخضع كل شـئ فى الحياة[١٦]. وهى أيضا التى تضفى الوحدة على الإنسان وعلى سلوكه والانسان الـذى

يحسن إستغلال إرادته العقلية فى تحقيق سعادته يبلغ أقصى درجات الكمال فى نظر كريتياس فى الحياة الإجتماعية والدينية، فيكون أعظم قوة ورسوخاً من القانون نفسه، فلا يستطيع خطيب أن يضلله على الإطلاق، فى حين يستطيع هذا الخطيب أن يفعل ذلك بالقوانين(١٥). وجسد كاليكليس تلميذ جورجياس أيضاً هذه النزعة الفردية المؤمنة بحرية الإرادة الإنسانية، فى إزدراءه لأولئك الذين ينقطعون للتفلسف من أجل التفلسف ويهملون بقية جوانب الحياة المختلفة واصفاً إياهم بإنهم عبيد لهذه الدراسات، مع أنه كان من الواجب أن يتخذوها وسيلة فحسب لتحقيق حريتهم فى أمور الحياة وفرض سيطرتهم عليها(١٨).

طالبت السفسطائية إذن بتوفير الحرية لإرادة الذات الفردية من أجل إصلاح الحياة البشرية والقضاء على الظلم والجور وكل صور إستغلال البشر القديمة - اللاهوتى والطبيعى والفكرى. فمع الفردية تبرز بوضوح العقلانية، وفى بروز العقلانية تتحقق الحرية الشخصية والإستقلال فى الفكر، لقد نادت السفسطائية بإن حياة الإنسان ملك خاص به يفعل بها ما يشاء، كما أن أفكاره ومعرفته ومعتقداته وأذواقه ورغباته كلها أيضاً ملك خاص به، وبإمكانه أن لا يعترف بأى سلطة أخرى، ولا بمعيار أخر لسلوكه، والإستغلال الصحيح للحياة هو التمتع بهذه الاشياء المتاحة أمامنا(١٩). وجاءت أفكار سقراط الحتمية الصارمة - كرد فعل ضد إستبداد النزعة السفسطائية الفردية هذه.

لقد إستهدف السفسطائيون من تعاليمهم لفت إنتباه معاصريهم - إلى حقيقة وجودهم فى هذا العالم، وهى عملية السعى وراء السعادة. وأكد السفسطائيون لمعاصريهم أن هذه الغاية لن تتحقق بالخضوع للدين والخرافة، وإنما فى إستقلال الانسان وحريته. فعلى الانسان أن يريح نفسه - كما يقول هيجل شارحاً السفسطائية بنفسه من خلال عقله - وذلك بإن يقنع نفسه بما هو مفروض عليه، وبما ينبغى عليه فعله من أجل تحقيق هذه الغاية، ومن ثم أصبحت رغبات الإنسان ودوافعه هى محددات راحته، إذ أنه يكون سعيداً بقدر ما يتحقق من هذه الرغبات(٢٠).

٢- ذات الإنسان أساس للدين والحضارة والقانون:

فإذا كان السفسطائيون قد جعلوا الإنسان بإرادته العقلية الواعية هو معيار الاشياء جميعاً، وأنه المتصرف الأول والأخير فى أفعاله، فلا عجب أن نراهم - فى

دراساتهم فى فلسفة الحضارة والدين والقانون - يردون القانون والدين والحضارة بجملتها إلى إبتكارات الذات الإنسانية الحرة. وهم فى هذه الخطوة يعكسوا بلا شك إيمانهم العميق فى الحرية الانسانية وفى قدرات العقل البشرى البالغة ليس على الصمود فحسب أمام ضغوط القدر وأوامر الآلهة الصارمة، ومتطلبات القوانين المتجبرة، بل وعلى خلق الدين نفسه والقانون ذاته - فكيف تم للسفسطائيين ذلك ؟؟

رفض السفسطائيون بشدة الإيمان فى الآلهة الشعبية القديمة، وأعلنوا بدلاً من ذلك إيمانهم الكامل فى العقل البشرى. لقد سعى السفسطائيون إلى تخليص معاصريهم من المعتقدات الدينية القديمة التى تخيفهم بقوى خفية لا وجود أصلاً لها. فأعلن بروتاجوراس على رؤوس الأشهاد "لا أدريته الدينية" وعدم قدرته الإدلاء برأى حاسم عما إن كانت الألهة موجودة أم لا ولا على أى شاكلة تكون[٢١].

وبروتاجوراس فى هذه العبارة يبدى تشككه فحسب فى وجود الالهة وليس إنكاره التام لهذا الوجود[٢٢]. ولا يستبعد الاستاذ إنترشتينر أن يكون بروتاجوراس بعد هذه العبارة قد أخضع التصورات المتعلقة بالحياة بعد الموت لنقده العنيف وإنتهى إلى إنكار وجود حساب أخروى بعد الموت[٢٣]. على نحو ما سوف يفعل أبيقور فيما بعد.

لكن من جاء من السفسطائيين بعد بروتاجوراس لم يكتف فحسب بمجرد إثارة الشكوك فحسب حول وجود الآلهة، بل أعلن صراحة إلحاده، ورفض تماماً الإيمان بالألهة وعنايتها بهذا العالم. فأعتنق هيبياس الإيلى الإلحاد كما ذكر جثرى[٢٤]. وهاجم أنطيفون ألهة الأولمب التى تنتظر الهبات والعطايا من البشر، وأعلن أن الإله الحق هو الذى لا يحتاج إلى شئ ولا يتلقى أى معونة من أى مكان[٢٥]. ويشير انترشتينر إلى أن أنطيفون قد أنكر ان تكون الألهة موجودات طبيعية حقيقية ونادى بأنها ترجع إلى التواضع والإتفاق البشرى ومن ثم تختلف من مكان لأخر[٢٦]. ومن الطبيعى طالما أن أنطيفون قد إعتنق الإلحاد عقيدة له أن يعلن عدم إيمانه فى وجود حياة أخروية، وأعتبر الإيمان بوجود حياة كهذه وهماً خادعاً يضلل الجنس البشرى بأمل كاذب فى حياة أرغد فى الآخرة - ليتناسى البشر الظلم الواقع عليهم فى هذه الحياة[٢٧]. ومن ثم دعى أنطيفون تلاميذه إلى أن يخلعوا عن أنفسهم ربقة هذه الخرافة ليتمتعوا بالتحرر الكامل من المخاوف.

فى حين إعتبر ثراسيماخوس القول بوجود الآلهة فرضاً زائداً عن الحاجة، فما نراه من غياب للعدل فى هذه الحياة وإنتشار للظلم والإقتتال لأكبر دليل على عدم رعاية الألهة المزعومة للأعمال البشرية وعدم صونها للعدالة وهى أعظم النعم طراً بين بنى الإنسان[٢٨]. لكن كان بروديكوس الكوسى أبرز من إعتنق الإلحاد عقيدة فى صفوف السفسطائين جميعاً. لقد جعل همه الأكبر تحرير معاصريه من المزاج الكئيب المأسوى الذى كان طابعاً مميزاً لأهل جزيرته. فأعلن فى جرأة عظيمة – مبشراً فى ذلك بأبيقور – بعدم أهمية الموت. إذ لا يجب على المرء أن يخشاه على الإطلاق، فهو لا يعنى شيئاً لنا ما دمنا على قيد الحياة، وعندما نموت فلن نشعر بأى شئ[٢٩]. كما أراد أن يحرر أتباعه أيضا من الخوف من الالهة – تماما مثلما سوف يفعل أبيقور – فأعلن بجراة لا تقل شيئا عن جرأته الأولى – أن الالهة لا وجود لها أصلا، وأن البشر هم وحدهم الذين ألهوا الأشياء التى وجدوها نافعة لهم فى الحياة – كالشمس والقمر والأنهار، وبعد ذلك قام البشر بتآليه المبتدعين الأوائل للأشياء النافعة من البشر أنفسهم: مثل ديونيسيوس **Dionysus** مخترع الخمر وديمتير **Demeter** مخترع الخبز وبوزيدون **Poseidon** مكتشف الماء وهيفايستوس **Hephaestus** مكتشف النار وغيرهم [٣٠]. ومن ثم فلا تخرج الآلهة فى نظر بروديكوس من أن تكون مجرد إختراعات بشرية تجسد ردود الأفعال الإنسانية السيكولوجية على الأحداث الطبيعية الجارية حولهم. ومن المحتم أن بروديكوس بنظريته هذه قد أسقط تماما الأساطير المتعلقة بالديانة الشعبية، وبعمل الألهة وتدخلاتهم فى أمور هذا العالم، وأستبعد تماما فكرة العناية الإلهية[٣١]. وقد روى أفلاطون أن بروديكوس قد إعتبر الأدعية والصلوات التى يتلوها البشر إلى الألهة – مجرد مظاهر للنفاق البشرى وليست طقوسا حقيقية مفروضة من آلهة قائمة فعلا[٣٢].

نأتى إلى كريتياس فنراه يؤكد على أن الإنسان ليس مخلوقا للآلهة بل هو الخالق لها. فقد ذكر سكستوس أمبيريقوس أن كريتياس فى مسرحيته سيسفون **Sisphus** قد أكد على أن الآلهة من إختراع رجل عبقرى، أبتدعها عمدا لتدعيم وترسيخ السلوك القويم بين الناس، إذ إبتدع القول بوجود إله واسع العلم وشامل القدرة للقضاء على الجرائم التى كانت ترتكب بين الناس فى عصور حياتهم الأولى سرا وجهرا[٣٣]. فتم بذلك القضاء على الجرائم التى كانت ترتكب فى السر. وكريتياس بهذا لا يسعى

فحسب إلى إقامة دين وقانون عقلانى مثل أنطيفون وبروديكوس بل ويسعى كذلك إلى إسقاط الدين بإعتباره سخافة باطلة(٣٤).

لقد نجح السفسطائيون بهذه الشكوك القوية فى وجود ألهة الأولمب القديمة فى تحرير أذهان معاصريهم من المخاوف التى كانت تكبل حريتهم الإنسانية فى هذا العالم قديما. فلم يعد للالهة مجدها وسلطانها العتيق، ولم يعد للموت وللحياة الأخروية هيبتها التى ترعب القلوب، وصار تلاميذ السفسطائية يعتزون بعقولهم المتحررة وإرادتهم التى صارت واعية.

لم يتوقف السفسطائيون عند حد القول بإن الآلهة من إبتداع العقل البشرى وإنما نظروا إلى الحضارة بجملتها على أنها من عمل هذا العقل أيضا – دونما أدنى معونة من السماء. حيث ينسب بروتاجوراس فضل نشأة الحياة المتمدنة المستقرة إلى أعمال وإسهامات البشر خاصة. وقصر دور الآلهة على مجرد بث البذرة الأولى للعدالة والنظام فى نفوس البشر. فى حين كان الانسان فى رأيه هو الذى إرتقى بنفسه تدريجيا من المرحلة الحيوانية المتوحشة إلى مرحلة التمدن (٣٥). فأخترع الإنسان كافة الوسائل الضرورية من أجل حفظ وجوده [المسكن – الزراعة – اللغة – الدين – النظام السياسى والإجتماعى]. فكان قيام الحضارة فى رأيه مرتكزا على الجهد الإرادى المختار من قبل الإنسان نفسه (٣٦). إذ شيد الانسان بإرادته الحرة جوانب حضارته من أجل خيره هو الأعظم، وهى جوانب متغيرة ونسبية تتباين من مجتمع لأخر. والملاحظ فى تصور بروتاجوراس السابق لمصدر الحضارة الإنسانية، أنه تصور متفائل يجعل السعادة وحياة الفضيلة أمام الجنس البشرى فى المستقبل وليست فى الماضى السحيق قبل قيام المجتمع البشرى على نحو ما سوف يقول أفلاطون فيما بعد. (٣٧) وسوف يقول روسو فى عصرنا الحديث. لقد نظر بروتاجوراس إلى الحضارة على أنها إرتقاء من الأدنى إلى الأعلى، ومن حالة البداوة الأولى إلى المدينة والإستقرار، إرتقاء قام به الإنسان وحده بعقله وعمله الذاتى.

إستمرت هذه النظره الإنسانية المتفائلة إلى الحضارة الإنسانية عند السفسطائيين الأخرين، فقال أنطيفون مثلا إن الحياة الإجتماعية والسياسية من إبتكار الإنسان الحر.(٣٦) وفسر بروديكوس نشأة الحضارة بعملية إكتشاف الزراعة وهى ثمرة من ثمار

العمل الإنسانى، وكذلك بظاهرة قيام المخترعين البشر الأوائل الذين إخترعوا الأشياء العظيمة النافعة للجنس البشرى، ونظر إليهم الناس على أنهم ألهة لهذا السبب[٣٩]. وسار كريتياس على نفس المنوال، فتحدث فى مسرحية سيسفوس عن تطور الإنسانية من حالة التوحش إلى المدينة بفضل إختراع البشر للقوانين والنظم السياسية الضابطة لسلوكهم، وكذلك إختراعهم للآلهة فكانت العدالة والحضارة والألهة نفسها فى نظر كريتياس من إبتكار العقل الإنسانى[٤٠].

كما كان السفسطائيون فى تصورهم للمصدر الذى نبعت منه القوانين البشرية مؤمنين بشدة بحرية الإنسان فى إختيار أفعاله إختيار حرا نابعا من داخله هو وحده. إذ أن عقل الإنسان هو الذى إبتدع فى رأيهم القوانين. فلم يعد ينظر إلى القوانين النظرة القديمة السابقة على أنها مرسلة من عند الألهة، أوحت بها إلى المشرعين البشر من أمثال ليكورجوس الذى تلقى قوانين إسبرطة من الإله أبوللو كما كان يظن، وقد رأينا من قبل كيف إعتبر هيراقليطس القوانين الإنسانية مستمدة بجملتها من قانون اللوغوس الإلهى. لم يعد السفسطائيون ينظرون إلى القوانين هذه النظرة، بل أصبح ينظر إليها على أنها من إبتداع البشر الحر وحدهم، وهذا ما عرف فيما بعد بنظرية "العقد الإجتماعى".

كان بروتاجوراس أول من قال بنظرية "العقد الإجتماعى" [٤١] إذ تخبرنا الأسطورة الواردة فى المحاورة المسماة بإسمه بأن الناس عندما فشى بينهم الإقتتال الجماعى فى حياة الغاب تجمعوا معا فى مدن ووضعوا القوانين التى تنظم حياتهم فيها – نظرا لشعورهم بإن حالة التوحش هذه سوف تفتك تماما بالجنس البشرى، فتواضعوا فيما بينهم على وضع مجموعة من القوانين التى تحرم الاقتتال، وتنص على إحترام حقوق الأخرين[٤٢]. فقامت بذلك المجتمعات السياسية. فليست القوانين من عمل الألهة أو الطبيعة، وإنما نتيجة مترتبة على أتفاق الرأى بين المواطنين. وهى نسبية تختلف من مدينة إلى أخرى. ولا تختلف نظرية ليكرفرون السفسطائى عن مصدر القوانين عن نظرية بروتاجوراس السابقة كثيرا. فهو مثل بروتاجوراس يرد القوانين إلى تواضع البشر فيما بينهم، أنها إتفاق مبرم بين المواطنين لحماية حقوقهم الفردية من إعتداء الأخرين عليها والعكس، وإعتبر المدينة هى جماع السعادة والفضيلة لكل المواطنين.[٤٣] ويعلق ليكرفرون صحة وقداسة العقد بشرط ضرورى – وإلا أصبح الإتفاق باطلا – وهو

ضرورة أن يحقق العقد الحياة السعيدة الفاضلة لكل المتعاقدين. وبهذا الشكل يقول ليكرفرون بنظرية حمائية Protectionist عن الدولة ووظيفتها على حد وصف كارل بوبر. (٤٤) حيث إلى الدولة علىأنها الضامن الوحيد لحقوق مواطنيها، أنها نوع من العيش المشترك التعاقدى من أجل منع الجريمة وحفظ الحقوق المختلفة إنها ليست إستجابة لحاجة طبيعية كما سوف يقول أرسطو فيما بعد، أو غريزة إجتماعية، بل نوع من المجتمع الصناعى بين الأفراد لإشباع وحماية المصالح الفردية، على نحو ما سوف يقول توماس هوبز وجان جاك روسو وجون لوك فى عصرنا الحديث.

إن ما نود الإشارة إليه فى نظرية ليكرفرون عن مصدر القوانين ويتصل بمفهوم الحرية الإنسانية لدى السفسطائيين هو تأكيده الصريح على أن الدولة لا تفرض القوانين فرضا على مواطنيها، وإنما تتحقق العدالة فحسب من خلال إقرار الفرد الحر بطاعة هذه القوانين. فالأمر كله وقف على إرادة الفرد الأخلاقية الحرة.

لقد أكد ليكروفرون فى نظريته – كما يقول كارل بوبر – على أن الإتفاق الإجتماعى بين البشر يتم بموافقة ورضى إرادة الفرد الحرة، وربما كانت نظريته هى الوحيدة التى تؤكد على أن قوة القوانين تكمن فى إقرار الفرد الحر بالخضوع لها. (٤٥) أى فى إرادة المرء الأخلاقية، وليست فى إرادته الأنانية على نحو ما قال به كاليكليس وثراسيماخوس كما سوف نرى. فلم يكن الهدف المروم من وراء الإتفاق على وضع القوانين والإنصياع لها – فى نظر ليكرفرون – تحقيق مصلحة أنانية لطبقة معينة، بل كان حماية الضعيف من أن يظلم من القوى وكذلك حماية القوى من أن تنهب ثروته من الفقراء.

. . .

كما قال بنظرية العقد الإجتماعى فى صفوف السفسطائيين – كتفسير لمصدر القوانين – هيبياس وأنطيفون وكريتياس وثراسيماخوس وكاليكليس. ففى مقابلة تمت بين هيبياس وبين سقراط، أكد الأول على أن القوانين أمور إتفاقية وضعها المواطنون عندما شرعوا فى تدوين وتحديد الشئ الذى ينبغى أن يفعل والشئ الذى لا ينبغى (٤٦).
أما أنطيفون فيشير إلى نظرية العقد فى كتابه "فى الحقيقة" ذاكرا أن القوانين أمور أصطناعية ناتجة من تواضع الناس فيما بينهم وبإملاء المصلحة والإرادة الإنسانية. (٧٥)
ومن ثم فهى متغيرة ونسبية، مما يبرر عملية تجاهلها فى مقابل إشباع المطالب الطبيعية.

وذكر كريتياس بدوره أن القوانين وعقوباتها قد وضعت بواسطة البشر لكى يقضوا على حالة الإقتتال الجماعى المنتشرة بينهم (٤٨). وفى محاورة جورجياس "نادى كاليكليس بالأصل التعاقدى للقوانين. حيث إتفق الضعفاء – فى رأيه – بعضهم مع البعض الأخر على وضع عدة ضوابط وقوانين تقلص من حقوق الشخص الأقوى بالطبيعة، ومن هنا نشأت القوانين المتعارف عليها بيننا وتنظم أحوال المدينة (٤٩). غير أن كاليكليس ينتهى إلى أن هذه القوانين مصطنعة ودخيلة على الطبيعة البشرية ويجب أن يسود ما هو طبيعى محلها. ومن ثم فلا غبار على القوى بالطبيعة من خرق هذه القوانين كلما إستطاع إلى ذلك سبيلا. وفى محاورة الجمهورية – يشترط ثراسيماخوس وجلكون – ذلك الذى كان يعبر عن آراء ثراسيماخوس فى الحقيقة كما يقول كارل بوبر (٥٠) فى القول بنظرية العقد الإجتماعى، حيث يذهب كلاهما إلى أن الدولة – بوصفها الطرف الأقوى – تسن القوانين التى تحقق مصلحتها ومنفعتها – مثلها مثل الراعى الذى يسمن ماشيته وأغنامه ويعتنى بها من أجل منفعته هو الخاصة فحسب (٥١).

لقد كانت نظرية العقد الإجتماعى التى قال بها السفسطائيون لتفسير مصدر القوانين مجسدة تجسيدا قويا لإيمانهم بالحرية الإنسانية، ولنزعتهم الإنسانية الفردية الجديدة. فإذا كان هؤلاء السفسطائيون قد حرروا من قبل كما رأينا الإنسان من سلطة الألهة المتجبرة وأعتبروها إبتكارات إنسانية من صنع العقل البشرى، وحرروه من سطوة العادات والتقاليد العتيقة وذلك بإظهار كيف أن الحضارة بجملتها من ثمار عقله هو الحر، فإن السفسطائيين هنا يحررون الإنسان المعاصر لهم من سلطة القانون الغاشمة، ويجعلونه واعيا بإن هذه القوانين من وضعه هو نفسه من أجل مصلحته الخاصة، وأن طاعته لها ليست شيئا مفروضا عليه من الخارج، بل شئ نابع من داخله ومن إرادته هو وإقتناعه الشخصى الحر، من أجل الحفاظ على حريته أصلا من إعتداءات الأخرين. إنه فى التعاقد يتنازل عن جزء صغير من حريته الطبيعية من أجل الحفاظ على الجزء الأعظم الباقى منها، مثله فى ذلك مثل المرء الذى يضحى ببتر ساقه التالفة من أجل حماية بقية جسده من العدوى.

٣- دعوة السفسطائيين للعودة إلى الطبيعة:

إتخذ السفسطائيون من التقسيم الثنائي بين الطبيعة وبين العرف "القانون" (٥٢) أساسا اقاموا عليه فلسفتهم الأخلاقية النسبية كلها. إذ كان السؤال الذى شغل أذهانهم أنذاك هو:- وفقا لأى شكل ينبغى أن يتشكل الأساس الثابت للحياة الإنسانية ؟؟ وكانت إجابة معظم السفسطائيين - ما عدا بروتاجوراس - يجب أن يشكل وفقا لطبيعة الإنسان الثابتة التى ولد مزودا بها، ويشترك الناس جميعا فى إمتلاكها، كما أنها تظل ثابتة لا تتغير مثل الأعراف الوضعية، فضلا عن كل ذلك أن لها ميزة بالغة الأهمية هى أنها غير متعسفة - تفرض أشياء على البشر ضد إرادتهم مثل العرف، وإنما هى نابعة من باطن الفطرة الإنسانية نفسها. وهى ميزة تهمنا بشدة وفى حديثنا عن تصور السفسطائيين للحرية الإنسانية، إذ تظهر كيف كانت دعوة السفسطائيين للعودة إلى الطبيعة تجسيدا قويا لإيمانهم بالحرية الإنسانية.

آمن هذا الفريق من السفسطائيين بضرورة أن يتخذ البشر قانون الطبيعة محكا وحيدا لأفعالهم. فهو يسرى على الجميع فى كل مكان. ومن ثم سفهوا قول هيراقليطس بأن كل القوانين البشرية مستمدة من مصدر إلهى، إذ لو كانت فعلا كما يزعم لما تنوعت هذه القوانين كل هذا التنوع من بلد لأخر. وبهذا وضع أنصار هذا الإتجاه الطبيعة فى مترلة أعلى من القانون، وأعتبروها المحررة للإنسان من العناية التعليمية التى توجهها الدولة وقوانينها إليه وتعتبر فى حقيقة أمرها نوعا من الإرغام على فطرة الإنسان الطبيعية ومن ثم يجب أن تزال (٥٣). تأكيدا لحرية الإنسان - وحفاظا لحقوقه الطبيعية إزاء الدولة وإزاء كل أشكال القهر والإجبار الأخرى:- كأوامر الآلهة، وقواعد النظام الإجتماعى والطبقى مثلا. إنها العدالة الباطنية الذاتية المرتبطة إرتباطا وثيقا بمبدأ إنسانى باطنى محرك للإنسان، وليست الطبيعة بوصفها قوة إلهية عليا تفرض على الناس ما يجب أن يكون. (٥٤) وبهذا الشكل كانت الدعوة للعودة إلى الطبيعة التى رفعها أنصار هذا الفريق من السفسطائيين تعنى الدعوة لتحقيق الحرية الفردية غير المقيدة بقيد خارجى أيا كان، فلكى تصبح كائنا بشكل طبيعى هو أن تصبح كائنا أنانيا، وذلك لأن هذا هو ما يفعله البشر دائما عندما يتحررون من القيود المفترضة عليهم بواسطة المجتمع. وكان من الطبيعى أن لا يرضى أنصار القديم من المحافظين فى بلاد اليونان عن هذه النزعة الثورية

التجديدية المتطرفة، وكان على رأسهم سوفكليس، الذى سخر من هذه النزعة سخرية لاذعة فى مسرحيته "السحب".

من هذا الفريق السفسطائى الداعى للعودة إلى الطبيعة أنطيفون السفسطائى. حيث يوجه فى كتابه "فى الحقيقة" العديد من الإنتقادات إلى العرف منتهيا بعدها إلى أن العرف لا يصلح اساسا حقيقا للسلوك الإنسانى السعيد. ومما أخذ أنطيفون على العرف وقوانينه قصوره فى ملاحقة الخارقين له، فهو إن كان يعاقب المجرمين الظاهرين، فإنه لا يعاقب أولئك الذين يرتكبون الجرائم سرا، فى حين من المستحيل أن يحدث هذا مع قانون الطبيعة إذ يحل العقاب حتما بمن يخرقه لا محالة حتى لو لم يره أى أحد من الناس(٥٥). والمأخذ الثانى أن القوانين ليست عادلة العدالة الكافية لردع الطغاه وإنصاف المظلومين وتحقيق منفعة كل واحد منهم، إذ لا تمنح هذه القوانين إمتيازا للمظلوم على الظالم، بل تطالب الأثنين بإثبات صحة موقف كل منهما أمام القضاة، وهو إجراء مجحف للمظلوم لأنه يقتضى منه المهارة الخطابية والبرهانية لكى يثبت حقه، كما أنه يسمح للظالم بأن يتنكر ويدافع عن موقفه بكل وسائل المراوغة والإحتيال. (٥٦) ويضيف أنطيفون مأخذا ثالثا على القوانين الوضعية وهو:- الأضرار التى تعود من الإجراءات القانونية على المشاركين فى تنفيذها. فمثلا الشهادة فى المحكمة عملية ضاره بالشاهد فى كل الأحوال - فعندما يشهد بالحق ويدان المجرم فسوف يعيش الشاهد بقية حياته فى خوف وتوجس من إنتقام المجرم منه لشهادته عليه. أما لو شهد بالباطل ونجا المجرم فإنه يكون قد إرتكب خطأ وأضر بأخر برئ (٥٧). والمأخذ الرابع والأخير أن القوانين الوضعية تقيم تمييزات متعسفة بين البشر على أساس نبل المولد مع أن الطبيعة قد خلقت جميع الناس متساويين (٥٨).

لكل هذه المآخذ ينادى أنطيفون بضرورة إتباع قانون الطبيعة فى سلوكنا. والذى لا ينص سوى على قانون واحد هو"ضرورة أن يفعل الإنسان ما يتفق مع منفعته ويبتعد عما يكون متنافرا معها" فعلى الإنسان أن يشعر ويفكر ويرغب ويفعل وفقا لهذا القانون ويتحرر من ربقة العرف. وأغلب الظن أن الطبيعة التى يقصدها أنطيفون فى حديثه هى الطبيعة الإنسانية الفطرية التى هى جزء من الطبيعة الخارجية الكلية (٥٩). ففى رأيه أنه إذا ما إتبع الأنسان فطرته - فسوف يتمتع بالإنسجام العالمى الشامل للطبيعة ومن ثم

سوف يفوز بحريته الحقة. أما لو إنحنى لتعسفات العرف المصطنعة، فسوف يطيع أمورا ضد طبيعته – تقيد حريته الطبيعية، وتحد من حقوقه الطبيعية. ويتمسك أنطيفون هنا بشدة بمثل السفسطائيين الأعلى فى المناداة بالحرية الإنسانية وجعلها اسمى الفضائل لكن لا يجب أن نفهم من كلامه هذا أى دعوة إلى الأنانية المطلقة وإلى نشر الفوضى الأخلاقية، وإسقاط كافة الأعراف، فهذا ابعد شئ عما يدعو إليه أنطيفون فى الحقيقة. إذ أن الحرية الكاملة المطلقة للفرد والتى تقود إلى حالة الفوضى – شئ بغيض اشد البغض لنفس أنطيفون. وقد أكد أنطيفون على بغضه لها صراحة، عندما قال: إن الفوضى وإنعدام النظام مأساة الجنس البشرى الكبرى، لأنها تمزق بناء المجتمع وتنسف تماسكه.(٦٠) ولم ترد فى شذرات أنطيفون أى توصية بالتنصل من القوانين تنصلا كاملا. بل يقدم لنا أنطيفون القاعدة العامة التى يجب أن نسير عليها. موفقين فى ذلك بين الطبيعة وبين العرف فيقول "ليست العدالة هى الخروج على القانون القائم فى المدينة التى يكون المرء مواطنا فيها، وذلك لأن الإنسان بمقدوره أن يسوس نفسه جيدا للتوافق مع العدالة إذا إتبع القوانين عندما يكون مع الناس، أما عندما يكون بمفرده – ليس هناك من يراه – فإنه يتبع نواميس الطبيعة (٦١).

أن أنطيفون فى دعوته السابقة يحاول التوفيق بين إتباع العرف وبين الإستماع إلى نداء الطبيعة الفطرى داخلنا – فى أسلوب حياة واحد وفقا لمبدأ "التقية" وهو مبدأ يظهر لدى الثوريين فى كل زمان – عندما يجدون أنفسهم ضعافا عن الوقوف فى وجه المجتمع كله. فما يقدمه أنطيفون إذن نوعا من اليوتوبية أملاه عليه وعيه الشديد بحالة الظلم الإجتماعى السائدة فى عصره، والحاجة الملحة إلى عدالة شاملة عامة. إذ عاش أنطيفون فترة نهاية الحرب البولوبنيزية وما أعقبها من إنهيار القيم الديمقراطية و العدالة الإجتماعية، فبحث عن العدالة المفقودة فى قانون الطبيعة الذى يوجد لدى جميع الناس ويحقق المنفعة والخير للجميع. فليست مصالح الأفراد الطبيعية متعارضة بالضرورة بل المصالح بينهم متماثلة – طالما ينص قانون الطبيعة على المساواة التامة بين البشر جميعا فى الحقوق وفى الواجبات. وكانت العدالة الحقة فى رأيه هى "أن لا ترتكب الظلم ولا تكون ضحية له" وكان التحرر الكامل من العمل الظالم– سواء كفاعل أومفعول به– هو المثل الأعلى لديه فى الحياة،(٦٢) لأن الظلم إعتداء على حقوق الآخرين الطبيعية وهذا ما

يتناقض مع طبيعتنا، وذلك لأن هناك إنسجاما كونيا يشمل الكون كله. وهناك قوة محركة واحدة وعاقلة تعمل عملها فى الإنسان وفى الطبيعة على حد سواء (٦٣). ومن ثم نخلص مما سبق إلى أن أنطيفون كان مصلحا إجتماعيا ومفكرا واقعيا يدعو إلى المنفعة العامة المستندة إلى الطبيعة بإعتبارها ساحة قضاء أكثر رسوخا من الممارسات البشرية المتضاربة والمتقلبة، وليس كخصم للقانون الوضعي والسلطة الإجتماعية. فكان أنطيفون بذلك – فى رأى البعض – شخصية إنتقالية بين المدافعين عن العرف [بروتاجوراس] وبين المناصرين للطبيعة [هيبياس ثراسيماخوس وكاليكليس]. (٦٤)

إن أنطيفون فى توفيقه بين الطبيعة وبين القانون قد حفظ – كما يقول إنترشتينر(٦٥) الحرية الانسانية مما يحيق بها من إجحاف مصطنع خارجي، لأن الطبيعة فى نظره هى التى تتيح للفرد أن يتصرف بطريقة حرة وصادقة، متبعا البحث الحر عن المنفعة ومستقلا عن قيود القانون الوضعى التى تضر بهذه الحرية. ولا توجد فى هذا التمتع بالحياة أى نتيجة لا أخلاقية. فكل أمرئ فى الواقع يسعى إلى ما ينفعه. لأن أنطيفون ينظر إلى الطبيعة على أنها محايدة أخلاقيا. وحيادها هذا لا يجعلها تتدخل فى إختيارات البشر الحرة – مثل العرف، بل تترك للإنسان حرية الإختيار، وعليه أن يتحمل تبعة إختياراته هذه لأفعاله. ولعل هذا ما يجسده قول أنطيفون "ليس بإمكان الطبيعة أن تفضل الشئ الذى يجلب منفعة مع الألم على الشئ الذى يجلب السرور فقط بل الذى يفعل ذلك هو الإختيار الإنسانى "، والمرء الذى يعى ويعرف النظام القائم فى الكون سوف يصل فى إختياراته إلى النظام المتناغم للحياة، لأنها سوف تكون إختيارات واعية تحترم ما للآخرين من حقوق. وكأن أنطيفون بذلك يريد أن يجعل الإتجاه العقلى للفرد – الواعى بالإنسجام المتناغم فى الكون – هو المتحكم فى علاقات هذا الفرد مع العالم المحيط به، والتى ينبغى أن يكون قادرا على التوليف بين أخلاق الفرد وأخلاق المجتمع فى وحدة واحدة (٦٤) ومن ثم يطالبنا أنطيفون بأن نحقق فى إختياراتنا الحرة الإنسجام والتناغم الكونى الذى ينشر على الأفراد والمجتمعات، بل وعلى الإنسانية جمعاء الخير والمساواة والعدالة.

يشارك هيبياس فى الدعوة لإتباع قانون الطبيعة التى يرفعها أنطيفون. فقد هاجم هيبياس العرف فى محاورة "بروتاجوراس" واصفا إياه بانه طاغية مستبد يفرض علينا

أشياء تتناقض مع طبيعتنا الفطرية التي ينبغي أن تسود. لأن التشبه بالطبيعة هو الأقرب إلى العدالة. (٦٧) ويرد في الشذرات المنحدرة إلينا من هيبياس نقدان يوجههما إلى العرف - يتشابهان مع إنتقادات أنطيفون السابقة- أولهما أن العرف قاصر - إن لم نقل أنه لا يهتم أصلا - بالقضاء على جرائم بالغة السوء كالنميمة والحسد وهي أشياء في نظر هيبياس لا تقل شناعة عن السرقة(٦٨). ثانيهما أنه يأخذ على القانون ما يترتب عليه من شرور في الحياة السياسية مثل "عيب سوء التمثيل النيابي" **misrepresentation** إذ أن حجب إسم إنسان جدير بالتمثيل النيابي جريمة شنعاء (٦٩). وإنتهى هيبياس إلى ضرورة أن يسود قانون الطبيعة العادل ويجب أن يتخذ معيارا يصحح من خلاله القانون الوضعي، لأنه الأكثر موضوعية وعمومية وأخلاقية من العرف. وفي حواره مع سقراط في مذكرات كسينوفون أكد هيبياس على ذلك، واصفا قانون الطبيعة بإنه القوانين غير المدونة النابعة من الفطرة والتي ينبغي أن تنظم حياة الإنسان وفقا لها (٧٠). وذلك لأن القوانين الوضعية متغيرة ونسبية ولا يمكن أن تؤخذ مأخذا جادا. ويرى الأستاذ إنترستينر - إن هيبياس في هذا الحوار يوحد بين قانون الطبيعة وبين التعود العام للإنسان، أى مع إرادة الانسان الحرة، فهذا القانون هو المصداقية العامة التي تصور المجموع الكلي لكل تصرفات البشر الأساسية. (٧١) ومن ثم فقد نظر هيبياس أبعد من الأسوار الضيقة لدولة المدينة، نظر إلى البشر جميعا على أنهم مجتمع إنساني كامل حر - يتمتع كل فرد فيه بحريته الفطرية في ظل عدالة طبيعية.

وأبدى السيد اماس تلميذ جورجياس نظرة عدائية مماثلة للسابقة إلى القانون العرفي المصطنع. فقد روى ارسطو عنه أنه إعتبر القوانين الوضعية ملوك المدن وأن الفلسفة هي الحصن الحامي من تعسف هذه القوانين. (٧٢) معنى هذا أنه يجرد القوانين الوضعية من جدارتها، فهي عاجزة عن بث الاتجاه الأخلاقي في نفوس الناس، بل ولا تبدو أنها أخلاقية بالمرة. وخير مثال على ذلك عملية إندلاع الحروب التي تفرضها هذه القوانين، وتسبب النكبات للجميع. (٧٣) فعلى الإنسان أن يتذرع بالحكمة للحفاظ على سلامته وحريته. ولا تختلف نظرة ثراسيماخوس كثيرا عن ذلك، إذ يعلن عداءه للقانون العرفي المصطنع لأنه وحده عاجز عن إقامة العدالة الطبيعية الحقة بين الناس تماما مثلما هاجم الالهة من قبل - كما رأينا - لأنها تهمل الإعتناء بالعدالة التي هي أعظم

الفضائل. وثراسيماخوس فى هذا مفكر واقعى يصف ويحلل ما يدور حوله من خرق لقانون الطبيعة وإعتداء على العدالة بإسم القانون. وليس مفكرا معياريا يتحدث عما ينبغى أن يكون. وخير مثال على واقعيته أنه وهو يدلل على تعريفه للعدالة بإنها "حق الأقوى" الذى أورده فى "الجمهورية" نراه يستعين للتدليل على صحة تعريفه بأمثلة مأخوذة من واقعه المعاش، فيقول إن الحكومات – وهى أقوى سلطة فى الدولة – تسن القوانين التى تحقق مصلحتها هى وحدها وليس مصلحة من تسوس [٧٤]. فالحكومة الديمقراطية تفرض على رعيتها قوانين ديمقراطية وتعتبرها هىالعدالة، وتفرض حكومة الطغيان قوانين مستبدة وتعتبرها العدالة وهكذا فى حين لا يهتم أحد بالعدالة الحقة التى تنص عليها الطبيعة. ولا شك أنه يعلن بذلك الحديث تأففه من الوضع الراهن حوله [٧٥] وما يموج به من إعتداء على الحقوق الطبيعية ومن إستبداد. وقد شهد ثراسيماخوس الحرب البولوبنيزية وما شهدته من قلب لكل النظم والأوضاع المستقرة، ومن ثم فعندما قال إن العدالة هى "مصلحة الأقوى" لم يكن ينصح معاصريه وتلاميذه بما ينبغى أن يكون، وما يجب عليهم فعله، من تكالب وزراء المصالح الذاتية، وسعيا وراء الأطماع الفردية، بل كان يحلل ويصف – فى أسى – الحالة التى آلت إليها الحياة حوله. لقد إنقلب الوضع، فأضحى الظلم فضيلة والعدالة بلاهة منبعها الطيبة، وأصبح العادل إذا ما قورن بالظالم هو الخاسر على الدوام، فهذا الأخير هو الذى أضحى الفائز بكل المتع فى حين يخسر العادل كل شئ [٧٦].

فلا يجب أن نأخذ تعريف ثراسيماخوس للعدالة بإنها مصلحة الأقوى – على أنه دعوة للإنحلالية وسيادة قانون الغاب، بل ينبغى النظر إليه فى سياق العصر الذى جاء فيه والموقف الذى قيل فيه، لقد جاء فى عصر كان ينظر فيه إلى الحق على أنه يسير فى ركاب القوة فدائما ما يكون القوى على حق. وكان ينظر إلى هذا على أنه قانون أبدى، وقد عكس لنا ثيوكديديس هذه العقيدة المؤمنة بإن الحق مع القوة فى كثير من صفحات تاريخه، مثل خطبة رسل أثينا إلى الإسبرطين عام ٤٣٢ ق.م وكذلك خطبتهم أمام سكان جزيرة ميلسوس المحاصرين عام ٤١٥ ق.م [٧٧] أما الموقف الذى ورد فيه تعريف ثراسيماخوس فكان موقف الرجل المستاء من المشهد المتكرر أمامه دائما لإنتصار الظلم لقد كانت القوة الدافعة وراء تعريف ثراسيماخوس هذا – كما قال جثرى – هى

شعوره العاطفى الشخصى أكثر من البحث الفلسفى. وكان شعوره بإنتشار الظلم من حوله هو السبب وراء تهوره وإندفاعه. فلم يكن يعنى بالضبط ما يقوله أكثر مما يعنى أى أنسان بقوله عندما يزهله نجاح الشر وتعاسة كثير من الصالحين "ليست هناك عدالة"(٧٨). لقد أراد بتعريفه للعدالة بهذا الشكل أن يفضح نفاق معاصريه. فلم يكن يقول إذن بما سوف يقول به ميكافيلى وهو بزونيتشه فيما بعد من أنه ينبغى على كل إنسان أن يفعل ما يتفق مع مصلحته الخاصة. بل قال إن هذا هو الواقع القائم أمامه، خاصة ما حدث أنئذاك فى مقدونيا من تآمر العبد أرخيلوس **Archelaus** على ملك مقدونيا ونجاحه فى إغتياله وإغتيال ولى عهده وتنصيب أرخيلوس لنفسه ملكا هناك (٧٩).

كان ثراسيماخوس إذن فى حديثه مفكرا واقعيا، يعترف فى سخط أن العدالة وهى اسمى فضيلة إنسانية – لا تمارس فى هذه الحياة. وواقعية ثراسيماخوس هذه هى ما حرص أفلاطون على تجاهلها، وراح فى "الجمهورية" على لسان سقراط يدافع عما ينبغى أن يكون، مثبتا تهافت كلام ثراسيماخوس من هذا المنظور المعيارى، مع أن ثراسيماخوس كان متحدثا فحسب عما هو كائن. وبهذا يكون أفلاطون فى تفنيده لتعريف ثراسيماخوس قد ارتكب مفارقة منطقية(٨٠). وقد وقع فى نفس المغالطة أولئك المؤرخون الذين يضعون ثراسيماخوس وكاليكيس ونيتشه فى معسكر واحد – معسكر الأنانية والدعوة إلى قانون الغاب، وإن حق الأقوى هو ما ينبغى أن يسود (٨١). لقد كان دور ثراسيماخوس فى كل ما قال دور الواصف المحلل لما هو كائن حوله فحسب (٨٢).

على عكس ذلك كان موقف كاليكليس، الذى كان معاديا للقوانين ومناديا بالعودة إلى الطبيعة. ففى محاورة "جورجياس" يؤكد كاليكليس على أن القوانين متعسفة ويجب إسقاطها لأنها من وضع الكثرة الضعيفة فى المجتمع لتقيدها إنطلاقات الشخص القوى الطبيعية نحو تحقيق الهدف الذى أعدته الطبيعة له. ومن ثم فلا يجب على الإنسان أن يعانى من الظلم أبدا، فهذا ما لا يمكن أن يرضاه إنسان حر، بل من نصيب عبد فحسب، ومن يريد عيشا سعيدا حقا عليه أن يسمح لرغباته أن تزيد إلى أقصى حد ولا يكبتها. ويعلن كاليكليس المبدأ الذى سوف يرفعه نيتشه فى عصرنا – بضرورة أن يسود الأقوى ويفرض سلطانه على الجميع، وعلى الضعفاء أن يطيعوا، فهذه هى العدالة الطبيعية، وكل ما عدا ذلك زخرف فارغ وإختراعات إبتدعها إناس لا قيمة لهم (٨٣).

ويلفت الإنتباه إلى أن الطبيعة عندما نصت على هذا القانون لم تكن تعنى بالأقوى فحسب ذلك القوى فى البنيان الجسمى، بل والذى يكون الأسمى والأعقل والأحكم، فهذا يفوق الجميع ويجب أن يحكم على الجميع [٨٤]. وإنتهى كاليكليس فى حديثه إلى أعتناق نزعة انانية فوضوية متطرفة تدعو إلى إطلاق العنان لكل الشهوات بلا ضابط[٨٥].

ولا شك أن كاليكليس فى حديثه السابق قد تطرف كثيرا فى تطبيق دعوى السفسطائين للعودة إلى حياة الطبيعة، فلم يقف عند حد التوفيق بين الطبيعة وبين العرف كما فعل أنطيفون وهيباس وثراسيماخوس من قبل، بل يسير بهذه الدعوة إلى أقصى نهايتها. مما يجعله يوصى بالحرية التامة الفوضوية المطلقة، والتى ما كان يمكن أن يقول بها أى أحد من السفسطائين فى رأينا، رغم أنه لم يكن بينهم وبين القول بها سوى مسافة قصيرة [٨٦]. والمبررات التى تجعلنى أستبعد أن يكون أحد من السفسطائين قد قال بدعوى كاليكليس الأنانية: أولا أن كاليكليس لم يكن أصلا واحدا من السفسطائين ولا قدم فى المحاورة – إن صراحة أو تلميحا – على أنه تلميذ جورجياس، بل قدم على أنه شاب أثينى طموح يعشق المجد، وباغض للسفسطائية وللفلسفة بوجه عام. ثانيا: لم ينسب أفلاطون وبعده أرسطو وكذلك إكسينو فون أى شئ من هذا القول بسيادة الأقوى إلى أحد من السفسطائين المشهورين ولو كان أحد من السفسطائين قد قال بهذه الأراء المتطرفة أو لمح إليها أصلا لما كان أفلاطون قد ترك ذلك دون إستغلاله الإستغلال الأمثل فى التشنيع بالسفسطائين [٨٧]. ثالثا: لا يمكن لأحد من السفسطائين أن يعتنق أو يعلن مثل هذه النظرية الأنانية الفوضوية، لأنه لو كان قد فعل لكان سوف يقضى تماما على سمعته وإستقامته التى بسببها – يقبل عليه التلاميذ. فلا يمكن لسفسطائى يحرص على رضى الجمهور أن يعلن مذهبا كهذا يصدم به مشاعر وأحلام الجماهير.

والواقع أن دعوة السفسطائين إلى إسقاط العرف والعودة إلى الطبيعة قد قادتهم إلى المناداة بإسقاط كافة القيود المفروضة على البشر والمكبلة لحريتهم الطبيعية من قبل الأعراف والمواضعات. فهذه فى رأيهم قيود وتدخلات فى السلوك البشرى لا يصح أن تكون. ومن ثم نادى كثير من السفسطائين بإلغاء اشكال التفاوت السياسى

والإجتماعى بين الناس – طالما أن الطبيعة قد خلقت الجميع متساويين. وتجرأ السفسطائيون لأول مرة فى تاريخ الفكر وفى مجتمع يقدس الرق وينظر إلى إسترقاق الشعوب الأخرى وكذلك على إسترقاق اسرى الحروب على أنه امر لا غبار عليه(٨٨) تجرأ السفسطائيون لأول مرة فطالبوا بإلغاء الرق وتحرير العبيد ونبذ الصراعات والخلافات التى كانت تمزق الدول والمجتمعات اليونانية آنذاك. بل ومن السفسطائيين من نادى – مثلما سوف يفعل كانط وبرتراندراسل. إلى الأخوة العالمية الشاملة ونشر السلام والآمن بين سكان العالم أجمع. لذلك كان السفسطائيون أول من إنتصف للحرية الإنسانية فى العالم القديم. فقد رأينا من قبلهم كيف نادى الطبيعيون الأوائل قبلهم بالحتمية الطبيعية، ونادى سقراط معاصرهم بالحتمية العقلية ن ولم يجد سقراط ولا أفلاطون ولا أرسطو أى غضاضة فى قانون الرق، فأسترقوا عبيدا يخدمونهم فى منازلهم دون أى حرج. ومن ثم فعندما نقول إن السفسطائيين أول من إنتصف للحرية الإنسانية فى العالم القديم فإن قولنا هذا لا يأتى من فراغ.

لقد جسد بروتاجوراس إيمانه بالحرية الإنسانية هذه عندما ذهب فى الأسطورة الواردة فى المحاورة المسماه بإسمه إلى ضرورة أن تفسح المدينة فى تنظيم أمورها السياسية مكانا للإستماع إلى كل الآراء التى يدلى بها كل مواطنيها بلا إستثناء، فالفضيلة متاحة للجميع وليست حكرا على قلة فقط نبيلة (٨٩). وكل إنسان حر فى إعتناق ما يراه صوابا وحر فى تقديم الرأى الذى يراه مفيدا لسياسية مدينته. وبروتاجوراس بهذا ينظر إلى الإنسان كما قلنا نظرة متفائلة، إذ رأى أن لديه القدرة على السيطرة على الظروف المحيطة به وتسخيرها لنفسه من خلال الوسائل الخاصة بالمعرفة والتعلم. ومن المرجح أن بروتاجوراس قد عمل بهذه النظرة عندما سن دستوره لمستعمرة ثورى الذى كلفه به الزعيم الديمقراطى بريكليس عام ٤٤٣ ق.م فمن المرجح أنه قد وضع لها دستورا ديمقراطيا يراعى ويكفل تحقيق الحرية والمساواة لجميع رعاياها على حد سواء (٩٠).

يشارك السفسطائيون الأخرون فى نظرة بروتاجوراس السابقة، حيث يعلن جورجياس أن الخطابة هى الوسيلة الوحيدة التى يستطيع بها أن يسود الانسان ويحقق ذاته وحريته فى هذا العالم. إذ من خلال الإقناع يستطيع الإنسان أن يختار النافع له ويصدر قرارا واعيا وصائبا بإختيار البديل الصحيح المناسب من بين كل البدائل

المطروحة أمامه. يقول إبن أخت جورجياس فى الشاهد الذى وضعه على قبر خاله معبرا عن ذلك "لا أحد عرف أكثر من جورجياس الفن الخاص بتدريب قلوب البشر علــــى إتباع الفضيلة الإنسانية (٩١) ". وكان إيمان جورجياس بهذه الحرية الإنسانية فى إختيــــار الأفعال هو الدافع الأساسى – فى رأينا – الذى دفعه إلى القول بوجود عدد متنوع من الفضائل وليست فضيلة واحدة كما يقول سقراط. فهناك فضيلة للرجل وأخرى خاصة بالمرأة وثالثة للطفل... الخ (٩٢).ودفعه كذلك هذا الإيمان إلى مطالبة الشعوب اليونانيــة المختلفة فى خطبته الأولمبية – بالوحدة ونبذ الصراعات الدموية من بينهم، فهم أخــــوة أحرار ولا ينبغى على الأخ أن يعادى آخاه أو يسترقه (٩٣).وأكد على نفس المبــــدأ فى خطبته الجنائزية أمام الأثينين (٩٤). وأكد على هذه الحرية الإنسانية كذلـــــك هيبيــاس وأنطيفون وإن كانا قد أقاماها على مبدأ المساواة البيولوجية بين البشر، فـــالكل أخــوة بالطبيعة تجمعهم رابطة البشرية – فلابد من نبذ الخلاف أيا كان حجمه (٩٥). وإنتهيا – أنطيفون وهيبياس – إلى الدعوة إلى الأخوة العالمية **Cosmopolitanism** بين أفــــراد الجنس البشرى جميعا، وهنا نتسأل:– ألا تؤدى هذه الأخوة إلى الحد من الحرية الفردية التى يؤمن بها السفسطائيون أصلا؟؟

لم يكن الأمر كذلك لدى هيبياس، بل كان على العكس – كما يقول انترشتينر – فالفرد لدى هيبياس لا يتراجع من أجل مصلحة المجموع، بل يحقق الفرد أقصى قــــدر من حريته الفردية بإمكانه أن يحققه اصلا – فى هذه الأخوة العالمية – فلكــــى يصبـــح الإنسان متمتعا بوجود صالح آمن، وبحرية صحيحة يجب أن يعيش فى مجتمــــع متمــدن ومتحاب آمن، يرعى الجميع حقوق الجميع (٩٦).

أما أنطيفون فيؤكد فى كتابه "فى الوفاق" على أن الحرية لا تعنى الفوضى فالإنسان الذى يتبع وحى الطبيعة يعرف حق المعرفة كيف يتحكم فى شهواتــــه ويقــهر نوازعــــه ويغلب نفسه الأنانية. فلا يمكن أن تكون الحرية لديه تعنى الأنانيـــــة الأخلاقيـــة علـــى الإطلاق (٩٧). إذ أن إعتراف البشر جميعا بالوحدة المتناغمة للطبيعة يقودهم لا محالة إلى التنظيم الإجتماعى المتوائم، وإلى أن يعترفوا جميعا بالصورة المثالية للإنســـانية المتحابـــة، فالجميع متساوون فى الحقوق وفى الواجبات، وأحرار فى الأفعال، ولكن شريطـــــة أن لا يضروا بحريات الأخرين، حتى لا يضر هؤلاء الأخرون بحريتهم هم أنفسهم.

كما طالب السيداماس وليكرفون بحرية مماثلة للجنس البشرى أجمع، فقالا بضرورة إلغاء قانون الرق، وأعتبراه قيدا مفروضا علينا من العرف ويتعارض مع المساواة الطبيعية. فقال السيداماس فى خطبته أمام الإسبرطيين ٣٦٠ ق.م يطالبهم بتحرير رقيقهم "لقد خلق الله الناس أحرارا ولم تجعل الطبيعة أحدا من الناس عبدا [٩٨] ". ولا شك أن السيداماس فى دعوته هذه يضع كل ثقته فى الفطرة البشرية، وفى العقل الإنسانى القادر – من خلال الحكمة – على قهر كل تعسفات العرف. فالحكمة تمكن الإنسان لديه من تحقيق حريته على خير وجه، فلا يصطدم بالأعراف المتعسفة، ولا يعتدى بدوره على الآخرين. وطالب ليكرفرون السفسطائى بهذا النداء كاشفا عن بطلان الأساس الذى يقوم عليه التفاوت الإجتماعى وهو زعم "نبل المولد "فهو فى رأيه زعم أجوف لا قيمة له، فالنبلاء لا يتميزون عن غيرهم بشئ [٩٩].

كانت السفسطائية بإيمانها القوى بالحرية والمساواة ثورة فكرية إنتصفت للنزعة الإنسانية فى عصر كان اليونان جميعا ينظرون إلى الشعوب الأخرى غيرهم بإنها برابرة. ولم يتخل فلاسفة اليونان العظام – سقراط، أفلاطون، أرسطو – عن هذه الدعوى على الإطلاق، فآمن سقراط بها وإعتاد دائما أن يشكر ربه على أنه لم يولد بربريا ولا أمرأة ولا عبدا. ولم يتجاوب مع ثورة السفسطائيين هذه فى عصرهم سوى يوربيدس الشاعر المسرحى العظيم، فجسد الدعوة إلى الحرية والمساواة فى العديد من مسرحياته، مثل مسرحيات:– الكترا **Electra** وهيلينا **Helena** وميلانيب **Melanippe**.

وهناك أخيرا سؤال يجب أن نجيب عليه فى هذا المقام وهو:– لئن كان السفسطائيون يطالبوا بإتباع الطبيعة ألا تعنى دعوتهم هذه الرجوع إلى الحتمية الطبيعية التى قال بها الطبيعيون الأوائل من قبل ؟؟ ومن ثم فهم يريدون أن يحرروا الإنسان من قيد القانون والعرف ليضعوا فى يديه قيدا أخرا أشد قسوة هو قيد الطبيعة الجامد ؟؟

ما كان للسفسطائيين أن يقولوا بهذا أبدا. فقد ناصبوا الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليهم العداء الشديد، ورفضوا قبول النتائج التى قالوا بها، لأنها لا تهتم بالإنسان مع أنه هو الموضوع الأولى بالدراسة. وما كان ليخطر على بال السفسطائيين على الإطلاق وهم يدعون إلى إتباع الطبيعة ونواميسها، أنهم يرتدون بشكل غير مباشر إلى النتائج التى سبق وإن قال بها أسلافهم من قبل كالقول بالحتمية الطبيعية مثلا. فهذه

أمور اسقطها السفسطائيون تماما من دراساتهم، زد على ذلك أن الطبيعة التى كان يدعو السفسطائيون لإتباعها كانت شيئا مختلفا عن الطبيعة لدى أسلافهم، فقد كانت الطبيعة لدى السفسطائيين تعنى الطبيعة البشرية وليس الطبيعة بوجه عام (١٠٠). لقد كان السفسطائيون يطالبوننا بإتباع المطالب النابعة من طبائعنا بوصفنا كائنات بشرية حرة وواعية تعيش فى أخوة على هذه الأرض. ولما كانت القيم التقليدية قد قبلت برمتها بدون تمحيص، فإنها تمخضت عن تناقضات يلزم بسببها إستبدالها بشئ مريح لنا بشكل عقلانى يراعى طبيعتنا الخاصة الحرة والمسئولة عما نتخذه من إختيارات.

٤- الحرية والمسئولية:

إذا كان السفسطائيون قد إعتبروا الإنسان الحر هو الإنسان الذى يسلك وفقا لطبيعته الإنسانية الخاصة، وغير الحر ذلك الذى يخضع لأشكال الجبر الخارجى: سواء من الأعراف المصطنعة أو من الأوهام والخرافات التى تصور له وجود آلهة وعقاب بعد الموت، فقد كان من الطبيعى أن يتساءل السفسطائيون عن حقيقة عملية عزو المسئولية إلى الإنسان عن أفعاله التى يفعلها. ولا شك أن دراسة السفسطائيين للمسئولية كانت فى غاية الإفادة لتلاميذهم الذين كانوا يريدون أن يتعلموا فن الدفاع عن مواقفهم أمام المحاكم، وإثبات صحتها. وقد نجح السفسطائيون - كما سوف نرى - فى إظهار إحتمالية وجود صراع نفسى داخل الإنسان بين العقل وبين العاطفة، وكذلك بين الشعور الفردى وبين الروابط الإجتماعية، فلا تكون الأفعال التى يفعلها الانسان فى هذه الظروف أفعالا حرة، ومن ثم يكون إتهامه بها ومحاسبته عليها أمرا غير منصف. وعلى الرغم من أن ما وصلنا من معلومات عن معالجة السفسطائيين للمسئولية شديد الضآلة، فإننا نستطيع أن نقول إن بروتاجوراس وجورجياس قد إنشغلا بمسألة المسئولية فى أبحاثهم إنشغالا شديدا.

فنجد بروتاجوراس الذى جسد فى شعاره كما يقول وولتر ستيس - "الإنسان معيار" واقعة حرية الإرادة الإنسانية تجسيدا صريحا فهو يؤكد على مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، طالما إختار هذه الأفعال بمحض إرادته الحرة، وليس بفعل أى قهر خارجى (١٠١). إذ لو لم يكن الانسان مسئولا عن فعله الذى يفعله بناء على قرار أرادته الحرة لما كان - كما يقول بروتاجوراس - لأشكال العقاب والتأنيب أى معنى ولا

أحقية أصلا. فلا أحد سوف ينبرى ليعلم أو يؤنب أو يعاقب من ترجع جرائمه إلى قوى أخرى غير إرادته الحرة كالطبيعة أو الصدفة أو القسر. فمن الحمق أن يعاقب إنسان الضعفاء والمذنبين وهو يعلم أن هذا النوع من الخطأ من عمل الطبيعة (١٠٢). ولما كان الخطأ فى رأى بروتاجوراس الذى يرتكبه الانسان يرجع إلى نقص المعرفة والإلمام بالأعمال الحسنه، فقد نادى بروتاجوراس بإن حياة الانسان فى المدينة سلسلة متواصلة من عمليات التعليم والتعلم، فالأسرة والدولة والمدرسة والقوانين كلها مؤسسات تربوية لتوعية الناس بالخير، حتى لا يكون أمام المذنب أى مبرر لإجرامه. ولم ينظر بروتاجوراس إلى العقوبات التى توقعها القوانين على أنها ثأر من المجرم، بل يعتبرها وسيلة لتربية هذا المجرم وتقويم سلوكه، وكذلك ردع الآخرين عن الإقدام على هذا الفعل الإجرامى بدورهم فى المستقبل. وبروتاجوراس فى هذا كله يؤمن بحرية الإرادة الانسانية فى إختيار الافعال، وبمسئولية الانسان مسئولية كاملة عن الأفعال التى يختارها إنطلاقا من إرادته الحرة هذه. الانسان لديه حر فى إتباع إرادته الخاصة ولكنه ملزم فى الوقت نفسه بأن لا يتعد سلوكه الاتفاق الجماعى المتمثل فى القوانين التى إتفق عليها الجميع لحفظ الحقوق المختلفة للجميع. أنها نابعة من إرادة الكل على حد وصف جان جاك روسو فيما بعد، لخير الكل وليس فى خضوع المرء لها أى ضيم على حريته، بل هى حفظ لهذه الحرية.

وهكذا يتمسك بروتاجوراس فى مناقشته للمسئولية الإنسانية بمبدأين:- أن الجميع متساوون أمام القانون، وان الجميع أحرار ومسئولون عن أفعالهم المختارة إختيارا حرا مسئولية كاملة، شريطة أن تكون هذه الأفعال مختارة حقا عن إرادة وقصد لها. ولا شك أن هذا المفهوم عن المسئولية الإنسانية هو الذى إرتكز عليه بروتاجوراس فى مناقشته المطولة مع الزعيم بريكليس حول: على من تقع المسئولية بالتحديد فى حادثة القتل غير المتعمد بالرمح التى وقعت آنذاك (١٠٣). حيث من المحتمل - فى رأى بارنيس - أن بروتاجوراس قد نفى تماما المسئولية عن هذا القتل عن الشخص المتسابق نفسه، بناء على أنه لم يقصد بشكل متعمد أن يقتل المتفرج، ولا كانت لديه نية مسبقة لذلك (١٠٤).

أما جورجياس فقد إنشغل بمسألة المسئولية الإنسانية عن الأفعال التى يقترفها الإنسان بشدة، وعالجها فى رسالتين طويلتين له هما "فى مدح هيلين" و "فى الدفاع عن

بالاميدس" حيث يذهب فى الرسالة الأولى منها – فى تحليل سيكولوجى جاد للمسئولية – إلى أن الإنسان لا يكون مسئولا على الإطلاق عن الأفعال التى يفعلها تحت نير الجبر الإلهى، أو تحت ضغط القهر الإنسانى الخارجى من طرف أخر أقوى، أو تحت ضغط الأغواء وسحر الكلام، أو بالوقوع فى شباك الحب التى تعمى العقل الإنسانى عن رؤية الحقيقة، وتجعله منقادا للعاطفة المضللة. فهذه الملابسات الأربعة: إذا وجدت مجتمعة أو وجد واحد منها فى حالة الدفع على الفعل فإن الإنسان فى هذه الحالة فى حل تماما من المسئولية عن الفعل الذى يقترفه فى رأى جورجياس(١٠٥). لأن الإنسان فى ظل هذه الملابسات لا يكون متصرفا من منطلق إرادته الحرة، فيكون مسئولا عن فعله، بل ينطلق فى فعله أما رضوخا لأمر القدر الإلهى وفى هذه الحالة لا حيلة له فى المقاومة أو الإعتراض، وإما يفعل نزولا لضغط إجبار خارجى يفرضه عليه إنسان أقوى منه بكثير لا يملك ولا يستطيع أن يقاومه وإلا دفع حياته ثمنا لهذه المقاومة، وإما يفعل إنصياعا لإغواء الكلام المعسول، وهو سحر يعجز الانسان عن مقاومة تأثيره، أو تحت دافع الحب، وكلاهما كما نرى قوى لا سلطة للإنسان عليها أو على رفضها، ويجب – فى رأى جورجياس – أن يكون رد فعلنا على هذا الفعل الإجرامى المرتكب فى ظل واحدة من الملابسات السابقة – هو الشفقة والرثاء لحال المرء الذى إقترفه بشكل لا سلطان عليه، وليس الإدانة والعقاب.

فإذا كان الأمر كذلك فما هى طبيعة الفعل الحر المسئول فى نظر جورجياس ؟؟

ترد إجابة جورجياس على ذلك فى رسالته الثانية "فى الدفاع عن بالآميدس" حيث يذهب إلى أن الفعل الحر المسئول هو الفعل الذى يفعله الإنسان إنطلاقا من إختيار عقلانى واعى نابع من داخله لفعل هذا الفعل. فدرجة العقلانية والقصد الداخلة فى الفعل هى التى تشكل النية المؤدية إلى الفعل الحر وإلى المسئولية، وهكذا كانت النية والقصد والإرادة لدى جورجياس مرتكزة بشكل كامل على الفاعلية العقلية الواعية(١٠٦). وكان غياب عنصر الإرادة العقلية الواعية للخيانة والإتصال بالأعداء، هو الأساس الذى إرتكز عليه جورجياس فى الدفاع عن المقاتل بالآميدس وإثبات براءته من الخيانة والإتصال سرا بالأعداء. إذ أن بالآميدس إنسان عاقل وحكيم ومستحيل أن يريد فعل شئ يعرف – معرفة تامة مقدما –أنه ضار بنفسه وبوطنه سواء نجح فى المؤامرة أو لم

ينجح. فالأعداء لو أنتصروا نتيجة لها لن يبقوا بعد ذلك على حياته، فقد إستفادوا منه ولا مبرر لوجوده، وإذا حدث العكس وإنكشف أمره وهزم الأعداء فسوف يقتل لا محالة على يد معسكره فمن المستحيل عليه – فى الحالتين أن يقدم على الخيانة بملء إرادته الواعية (١٠٧). ومن الخطأ الشديد إقام إمرئ بفعل شئ هو نفسه لم يرده، ومن ثم لم يعرفه فالمسئولية تقوم أولا وأخيرا على عنصر المعرفة والقصد، فنمتدح أو نلوم الإنسان على أفعاله عندما يفعلها وهو عارف بما يفعل وقاصد له. ولذلك يقول جورجياس فى قصيدته الجنائزية لرثاء شهداء أثينا "إن مصدر عظمة وقداسة هؤلاء الشهداء أنهم قد إختاروا التضحية بأنفسهم والإستشهاد فى سبيل الدفاع عن الوطن إختيارا عقلانيا حرا وواعيا نابعا من شعورهم الباطنى بأن هذا هو ما ينبغى عليهم فعله. فأتخذوا القرار المناسب فى الوقت المناسب فأستحقوا التعظيم والتقديس (١٠٨).

غير أن تصور جورجياس السابق حول المسئولية الإنسانية يتعرض للعديد من الإنتقادات. فنحن نقبل برهان جورجياس الأول الذاهب إلى أن الإجبار الإلهى يسقط المسئولية، إذ لا حيلة للإنسان على مقاومة أوامر الإله. لكننا نتحفظ على براهينه الثلاثة الأخرى. فهى ملابسات فى حقيقة الأمر لا تنفى المسئولية. عن الفاعل المخطئ تماما، وإن كانت تخفف منها بعض الشئ. فأعمال الإجبار البشرى الخارجى التى يفرضها على إنسان أقوى منى تسقط المسئولية الأخلاقية إلى حد ما – فى رأى بارنيس – ولكنها لا تسقط المسئولية الجنائية بجملتها عنى. فإذا صوب شخص ما فوهة مسدسه إلى – فإننى أظل قادرا على إختيار عدم الخضوع له. ولكن هذا لا يمنع أننى لو رضخت لتهديده وأسلمه أموالى. فلن أكون مسئولا عن فعلى هذا مسئولية أخلاقية، وإن كنت مسئولا عنه بشكل عام. فضلا عن أن هناك حالات – تنبه إليها أرسطو جيدا كما سوف نرى – لا يلغى الإجبار الانسانى الخارجى المسئولية على الإطلاق عن الفاعل، وهى الحالات التى يجبر فيها الانسان على فعل شئ قد يكون هو نفسه المسئول عن وضع نفسه فى هذا الموقف القهرى(١٠٩). كالمرأة التى تختار أن تسافر فى وقت متأخر من الليل بمفردها عبر طريق موحشة. ونتحفظ كذلك على برهانه الثالث، حقا نتفق مع جورجياس على أن للحب قوته الغالبة التى يخدر بها العقل ويثير العواطف مثله مثل تأثير الرعب مثلا، لكننا لا نتفق معه على أنه ينفى المسئولية تماما. وذلك لأن عواطفنا ملك لنا، ومن خلالها

نكون بشرا، ونحن بلا شك مسئولون عما نفعله إنطلاقا من عواطفنا، وهذا ما ينبه عليه يوربيدس فيقول فى مسرحية هيكوبيا Hecuba "إنه لو كانت أفروديت هى فحسب مجرد الحمية والشهوة المتقدة فى الفؤاد، التى أحدثتها رؤية باريس فى "هيلين" فإن هذا لا يكون على الإطلاق مبرئا، بل يصبح فحسب تسليما للنفس مليئا بالمسئولية (١١٠) ولا يسلم البرهان الرابع من الإعتراض كذلك. فمعسول الكلام وحلوه يغوى النفس حقا ويفقدها صوابها مثله مثل العقاقير فى تأثيرها على الجسد، ولكنه لا ينفى المسئولية نفيا تاما كما يظن جورجياس فى برهانه. فهناك إحتمال أن تكون هيلين قد إندفعت إلى خيانتها هذه وهروبها مع باريس إلى طروادة من نفسها وبإقتناعها الشخصى (١١١).

هناك من السفسطائيين الأخرين - غير بروتاجوراس وجورجياس - من تعرض لمعالجة موضوع المسئولية مثل بروديكوس. حيث ذهب فى "أسطورة هرقل" إلى أن الإنسان يقوم بعملية إختيار إنسانى حر للطريق الذى يود السير فيه، إما الفضيلة وإما الرذيلة، وتقع المسئولية كاملة عليه عن هذا الإختيار الذى يتخذه. لقد إختار هرقل فى مقتبل شبابه طريق الفضيلة على طريق الرذيلة رغم ما فيه من مشاق وتعب (١١٢). ويستهدف بروديكوس من هذه الأسطورة جعل الإختيار الإنسانى الحر المعول الذى يعول عليه فى تحديد المسئولية الأخلاقية عن الأفعال التى يفعلها الإنسان فى هذه الحياة. فالطبيعة البشرية يتنازعها عنصرى الخير والشر، وهى تختار الخير عن رضى وإقتناع ذاتى به. وبروديكوس هنا يردد نبرة التفاؤل التى سبق وأن رأينا صداها عند بروتاجوراس. لقد نظر إلى الأشياء الخارجية كالثروة والأطفال والمناصب.. الخ على أنها أمور محايدة فى حد ذاتها "لا هى خيرة ولا هى شريرة، وأعتبر أننا نحن الذين نجعلها تنتمى إلى هذا الطرف أو ذلك نتيجة لإستعمالنا لها. وهو فى هذا - كما يقول جومبرتس - يعظم قوة الصلابة الإنسانية وقدرة الإنسان على مقاومة أشكال الأغواء، وقيامه بالإختيار السليم للفضيلة دائما (١١٣).

لا ترمز أسطورة هرقل لبروديكوس فى تجسيدها للخير والشر إلى أن الإختيار الإنسانى للخير يتم إتخاذه مرة واحدة وإلى الأبد - كما هو الأمر فى أسطورة "آر" عند أفلاطون. بل ترمز إلى الطبيعة المتجددة والمستمرة لهذه الاختيارات التى يتخذها الإنسان فى المواقف العديدة المتوالية فى حياته الدنيا. فالصراع الأخلاقى فى رأى بروديكوس دائم

ويستمر معه حدوث الإختيار الإنسانى الحر والمسئول. وقد قصد بروديكوس نفسه هذه الإستمرارية الدائمة للإختيار الإنسانى الحر فى محاورة بروتاجوراس عندما أكد على أنــه من الصعب أن يصبح الانسان فاضلا على الدوام إذ الفضيلة متوقفة دائما على حســن الإختيار وبذل الجهد الكبير فى إنجاز قرارات صائبة فى المواقف المواجهه للإنسان فى أيام حياته (١١٤). وأخيرا فإن للأسطورة قيمتها العظيمة فى أنهــا تعكــس بوضــوح إيمــان السفسطائيين الكبير – وعلى رأسهم بروديكوس – بدور الإرادة الإنســانية الحــرة فى أعمال الإنسان. فليس الخير ممنوحا من الخارج للإنسان بواسطة الألهة أو القدر، وإنمــا شئ يتم التوصل إليه بواسطة الإرادة الإنسانية الحرة الواعية. ومن ثم كان الاختيار الحر – لدى بروديكوس – هو العامل ذو الأهمية البالغــة فى تكويــن شخصيــة الإنســان وأخلاقه(١١٥). وأعتقد أن بروديكوس قد إتخذ هذه الإرادة الإنسانية الحرة حصنا يحمى به معاصريه من نزعة التشاؤم التى كانت منتشرة بينهم.

نجد نفس هذا الإيمان الشديد فى إرادة الإنسان الحرة التى تختار بين الخير وبــين الشر موجودا لدى هيبياس، إذ لقد آمن – كما يقول انترستينر – بإن الطبيعة الإنسانية تحمل فى داخلها ميولا خيرة وأخرى شريرة على حد سواء، ومن الممكن إســتعمالها فى كلا المجالين، والذى يجعل الإنسان يختار الخير دون الشرير من الأشياء هى إرادة هــذا الإنسان الواعية (١١٦). وأشار هيبياس إلى أن هذا أمر تراعيه القوانين، حيث تديــن – كما يقول فى محاورة هيبياس الصغرى – بشدة المرء المجرم إذا كان قد إرتكب جريمتــه بملء إختياره وإرادته الحرة الواعية، أكثر مما تفعل إذا كان قد إرتكبها بدون إرادة منــه للإجرام (١١٧).وأعتنق أنطيفون السفسطائى نفس هذا الايمان عندمــا جعــل الوفــاق النفسى والسلام الباطنى مرهونا بحسن إختيار الإنسان فى هذه الحياة، ولن يكون هــذا الإختيار صائبا إلا إذا كان نابعا من إرادة عقلية واعية، أى عندما تكون للعقل السيادة فى كل شئ على الجسد فى كل وقت كما يقــول أنطيفــون فى شــذرات كتابــه "فى الحقيقة"(١١٨). وذلك لأن الإنسان فى هذه الحالة يكون متناغما مع نفسه يسير بفكــره هو وحده وليس مترددا بين الاراء. إذ لو كان مترددا فسوف يكون مشوشــا وضــارا بنفسه تسيره الأهواء والشهوات. وكذلك يعول أنطيفون كثيرا على تأثير التربية علــى الانسان، فمن حسنت تربيته إستطاع الصمود أمام مخاطر الحياة وإتخذ إختيارات صائبة

على الدوام والعكس صحيح. فمهمة التربية تعليم الوفـاق البـاطنى، وهـذا فى رأى أنطيفون ما ينبغى أن ينفق الإنسان فيه الشطر الأعظم من عمره(١١٩).

ولا يقل إيمان ثراسيماخوس بحرية الإرادة الانسانية شيئا عن ذلك فلا شـك أن مثل هذا الإيمان كان هو السبب وراء سخط ثراسيماخوس الشديد على العدالة القائمة حوله من سيطرة الأقوى وتحكمه فى كل الشئون وعدم تركه فرصة للفرد أن يحقق ذاته ويستثمر حريته. إن ثراسيماخوس فى هجومه على ما آلت إليه الأمور فى عصـره مـن إنقلاب – كان كما يقول كيرفيرد – يرفع لواء الحرية من خلال تساؤله الاسـتنكارى الذى يقول فيه: لماذا يجب علينا أن نخضع أنفسنا لتقيدات مفروضـة علـى سـلوكنا وإرادتنا الطبيعية،؟؟ وينادى بإتباع سياسة بديلة للسياسة القائمة تتمثل فى إتباع الوعى بعقلية وفاعلية الفـرد، سياسـه الذاتيـة autonomy ورفـض التبعيـة للأخريـن heteronomy (١٢٠).وفى خطبته أمام الأثينين يركز ثراسيماخوس كثيرا على عنصـر الإستقلال والحرية الفردية هذا، ويحذر مستمعيه من طغيان الأغلبية علـى رأى الفـرد الحر. إنها لماساة فى رأيه أن يتمتع الأثينى بحق التكلم الحرفى حين لا يكون فى موقع تنفيذ هذا الكلام مالم يتلاءم مع الأغلبية الذين يحكمون كما يريدون – طالمـا أن الألهـة لا تتدخل لتحمى العدالة(١٢١).

واعتنق كريتياس نفس هذا الايمان فقد أعلن فى شذرة له عن إيمانه بـأن خـبرة الإنسـان مكتسبة من خلال إختياراته الحرة المستقيمة وليس من عنـد الالهـة ولا مـن الطبيعة (١٢٢). فنحن الذين نبنى شخصيتنا بأنفسنا، والقدر لا وجود له أصلا. إنه لخرافة قالها عقل أخرق، وإنما كل أفعالنا نابعة من ذواتنا الحرة، والشخص الذى يضحى نبيـلا قوى الشخصية يكون أفضل من القانون فى رأى كريتياس كما قلنا (١٢٣).

لسنا ننكر ما لدعوة السفسطائيين إلى الفردية والنسبية من جدارة فلسفية فقـد إنتصفت للفرد وحريته من سطوة التقاليد وجبروت القطعيات الميتافيزيقيـة والطبيعيـة الصارمة. فكانت السفسطائية رد فعل عنيف على تعسفات الفكر السابق عليها، وتجاهله التام للفرد. ولكن يؤخذ على السفسطائيين مغالاتهم بعض الشـئ فى دعوتهـم هـذه، فجعلوا للفردية سلطانا أعلى فوق كل شئ – فكان هذا مصدر خطأهم فى رأى البعض – لقد أخطأوا فى أنهم وهم ويعترفون بحق الذات قد تناسوا تماما حق الموضـوع (١٢٤).

فرغم كونهم قد تبينوا بحق أن الحقيقة والأخلاق لكي تكون صادقة بالنسبة لى يجب أن تنبع من نفسى لا أن تفرض علي من الخارج فقد جعلوا دوافعي ومشاعرى الفردية مصدر الحقيقة الوحيد بدلا من القول بإن الجانب الكلى داخلي (وهو العقل) مصدر لها.

وكثيرا ما إستغل الشباب المتهور المعاصر للسفسطائيين سلاح الفردية هذا فى هدم كافة التقاليد والأعراف والقوانين ومن ثم سعوا إلى تحقيق أهداف تخريبية انانية لا قيد عليها من ضمير وهو عكس ما قصده السفسطائيون فى فكرهم - خاصة الجيل الأول منهم.

تعقيب

نتهى بذلك وبعد إستعراض أهم جوانب التصور السفسطائى للحرية الإنسانية إلى أن السفسطائية قد قامت فى هذا العصر بالذات لتناصر الفرد وحريته ضد التعسفات القديمة التى كانت تقيده بقوى عديدة – طبيعية ولاهوتية. تقضى فى داخله على كل قدرة على الإنطلاق.

لقد كانت السفسطائية أول من ناصر القول بالحرية الإنسانية فى إختيار الأفعال فى هذا الوجود فى الفكر اليونانى. وبالنظر إلى المعنى النسبى للحرية نرى أن السفسطائيين قد آمنوا بوجود حرية إختيار إنسانية فى هذا العالم بها يختار الإنسان إختيارا حرا الأفعال التى يفعلها فى كل المواقف التى تعرض له – إنطلاقا من ذات الإنسان – بالنسبة إلى إنكار السفسطائيين لوجود أى قوى خارجية عليا من الممكن أن تتدخل لتفرض علينا أن نتخذ فى أفعالنا إختيارات معينة، وأن نحجم عن إتخاذ إختيارات معينة أخرى. فقد أنكر بعض السفسطائيين وجود الألهة والعناية الإلهية، وكذلك القدر بوصفها أمور لا وجود لها، ومن إبتكار العقل الإنسانى فحسب، وليس لها وجود حقيقى، وهاجموا الدراسات الطبيعية لدى أسلافهم التى تقيد إنطلاق الفرد بضرورة طبيعية لا وجود لها أصلا، كما ألغى السفسطائيون العرف وسلطانه وطالبوا بأن لا يطيع الإنسان سوى طبيعته الخاصة فحسب. فهناك حرية إنسانية فى رأى السفسطائيين لأنه لا وجود – فى رأيهم – هناك لأسس الحتمية الطبيعية ولا لأسس الحتمية اللاهوتية، ولا للشمولية السياسية.

أما مظاهر تطبيق السفسطائيين لإيمانهم بالحرية الإنسانية هذه، فمن الممكن إجمالها فيما يلى:–

١) رد القانون والحضارة والدين إلى إبتكار العقل الإنسانى الحر: فلقد إتفقت إرادات الأفراد الحرة بعضها مع البعض الأخر – على مجموعة من القوانين المنظمة التى تحكم التعاملات المشتركة فيما بينهم، فتنازل الفرد عن جزء ضئيل من حريته الفردية

للإرادة الجمعية لكى يصون القدر الأعظم من هذه الحرية من إعتداءات الأخرين عليه.

٢) تأكيد السفسطائيين على إمكانية حدوث الرقى الأخلاقى، فالفضيلة قابلة للتعلم وليست وقفا على القلة النبيلة. ومن ثم آمن السفسطائيون بقدرة الإنسان على تعديل بناء شخصيته فى أى وقت يشاء ذلك.

٣) دعوة السفسطائيين للعودة إلى الطبيعة الإنسانية وإتخاذها دستورا موجها لنا فى حياتنا، فالإنسان الذى يتمسك بطبيعته الحرة وما تتطلبه من أمور يصون بلا شك حريته الشخصية وحقوقه الطبيعية من إعتداء كل أنواع القهر والإجبار الخارجية. ولم تكن دعوى السفسطائيين هذه تقهقرا إلى الحتمية الطبيعية السابقة عليهم، لأن الطبيعة لديهم كانت تعنى طبيعة الإنسان الفطرية وما تحمله من نوازع وميول وأهواء وليست الطبيعة الكونية.

٤) مناداة السفسطائيين بإسقاط كافة أشكال التفاوت الإجتماعى والسياسى، خاصة إلغاء الرق – للوصول بالإنسانية إلى أخوة عالمية جامعة يسودها السلام والتعاون، فكل إنسان وكل رأى له قيمته وثقله الذى يجب أن يؤخذ فى الحسبان، والطبيعة قد خلقت الجميع أحرارا متساويين.

٥) القول بالمسئولية الإنسانية الكاملة عن الأفعال التى يفعلها الإنسان إنطلاقا من طبيعته الباطنية وليس بضغط أى لون من آلوان الضغوط الخارجية، وإنتهى السفسطائيون إلى أن الفعل الحر المسئول هو الفعل الذى يفعله الإنسان إنطلاقا من إختيار عقلانى واعى ونابع من داخله – فدرجة القصد والتعمد فى الأفعال هى التى تحدد درجة مسئولية الإنسان عنها.

وما نود التأكيد عليه أخيرا هو أن السفسطائيين فى إيمانهم بالحرية الإنسانية كانوا الرواد الأول لأفلاطون وأرسطو والمدراس الهلنيستية، إذ بعد أن أثار السفسطائيون هذه الإشكاليات لم يعد ممكنا للفكر اليونانى بعدهم أن يتجاهلها ويعود إلى الإنكباب على دراسة الطبيعة كما كان ويهمل الإنسان، بل كان لابد أن يواصل أولئك الذين خلفوا السفسطائية نفس المسيرة، وإن كان قد حدث على يد هؤلاء الخلفاء التوسط فى مناصرة الفردية الإنسانية، ومحاولة التوفيق بينها وبين الشمولية الطبيعية.

الفصل الأول

الهوامـــــش

(1) E. Zeller:- A history of Greek Philosophy , VOL II , P 504.

(٢) أفلاطون:- بروتاجوراس ٣١٩ ص٥٣.

(٣) نفسه ٣٢٤ - ٣٢٦ ص٦٠ ص٦٣.

(4) Plato:- Gorgias , 452 - 456 , PP 510 - 514.

(5) M. Untresteiner:- The Sophists, Trans by:- K, Freeman Basil Blackwell, Oxford , 1954 , P 94.

(6) Plato:- Lesser Hippias , 366d - 268 PP613 - 614.

(7) أفلاطون:- بروتاجوراس ٣١٨ ص٥٣ وكذلك

-Greater Hippias 285d , P 570.

وأيضا:-

- M. Untresteiner:- op cit , P 284.

(8) W. Ch. Greene:- op cit , P230.

(9)W. Kaufmann:- Philosophic Classics , VOL I , Prentice Holl , U. S. A. 1961. PP80 - 82.

(10)W. C. K. Guthrie:- The Sophists , Cambridge University Press , New York , 1988 , P 291.

(11) H. Baker:- the image of man , P 30.

(12) M. Untresteiner:- op cit , P 42 - and vide:-

- Hegel:- op cit , P 374.
- D. R. Bhandari:- op cit , P 97.

(13) Aristotle:- Metaphysics , 1062 b13 P590.

(١٤) ولتر ستيس:- تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٠٦.

(١٥) نفسه: ص١٠٩. وأنظر كذلك:-

- W. Jeager:- Paideia ,Vol I PP 306 - 307.

(16) M. Untresteiner:- op cit , P 332.

(17) Ibid , P 333..

(18) T. A. Sinclair:- A history of Greek political thought ,Routledge & Kegan paul,London,1967 , P 77

(19) F. W. Bussell:-the school of Plato, P 80.

(20) Hegel:- op cit , VOL I , P 357.

(21) J. Burnt:-Greek Philosophy , P 116 , and Vide:-

- M. Untresteiner:- op cit , P 27.

- W. C. K. Guthrie:- The Sophists , P 234.

- Th. Gomperz:- Greek Thinkers , vol I , P 448.

(٢٢) يفهم الأستاذ Muller قول بروتاجوراس بوجود شبه بين الالهة وبين البشر بأن بروتـــاجوراس يعتبر الالهة مجرد إنعكاسات وتصورات إنسانية، ومن ثم فهو منكر تماما لوجود الإلهة – راجع:-

- W. C. K. Guthrie:- op cit , P 335.

(23) M. Untresteiner:- op cit , P 28.

(24) W. C. K Guthrie:- The Sophists , P 245.

(25) W. Kaufmann:- op cit , P 79.

(26) M. Untresteiner:- op cit , P 243.

(27) W. Kaufmann:- op cit , P81.

(28) K. Freeman:- Ancilla to The Presocratic Philosophers, Basil Blackwell , Oxford , 1959 , F8 P 142.

(29) P lato:- Axiochus , Trans by:- G. Burges , in The Works of Plato , Vol I , George Bell and Sons , London , 1902 , 14 , P 38 and Vide:- Th. Gomperz:- op cit , P 428.

(30) W. C. K. Guthrie:- The Sophists , P 238.

(31) M. Untresteiner:- op cit , P 211.

(32) Plato:- Eryxias , in The Dialogures of Plato , Vol II , 398 , P 813.

(33) M. C. Nahm:- op cit , F 25 , PP 263 - 264 , and vide:-

- A. s. Bogomolov:- op cit , P 123.

(34) W. Ch - Greene:- Moira , P 255.

(٣٥)أفلاطون:- بروتاجوراس. ٣٢٠ – ٣٢٢ص٥٥ ص٥٨.

(36) A. E. Taylor:- Plato (The Man and his work) , P 244.

(37) K. R. Popper:- op cit , Vol I , P 66.

(38) A. S. Bogomolov:- op cit , P 122.

(39) W. C. K. Guthrie:- the Sophists , P 242.

(40) m. C. Nahm:- op cit , F 25 P 263. and Vide:-

- M. Untresteiner:- op cit , P 334.

- W. C. Guthrie:- op cit , P 69.

(41) K. R. Popper:- op cit , P 76 , and Vide:-

- V. Ehrenberg:- From Solon to Socrates , Methuen & Co - LTD , London , 1976 , P 342.

(٤٢)أفلاطون:– بروتاجوراس. ٣٢٦ ص٦١.

(٤٣) أرسطو:– السياسة،ترجمة إلى الفرنسية: بارتلمى سا نتهلير. تعريب/ أحمد لطفى السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٧، ك٣ ب٥ ف١٢ ص٢٠٣.

(44) K. R. Propper:- op cit , Vol I , P 114 , and Vide:-

- E. B. Kerferd:- The Sophistic movement , Cambridge University Press , London, 1984 , P 149.

(45) K. R. Popper , op cit , P 114.

(46) Xenophon:- Membrabilia , IV 4 - 13 , P 134.

(47) W. Kaufmann:- op cit , F 44 , P 49.

(48) M. C. Nahm:- op cit , F 25 , P 263.

(49) Plato: Gorgias , 472 , P 528.

(50) K. R. Popper:- op cit , P 263.

(٥١) أفلاطون:– الجمهورية، ٣٣٨ – ٣٣٩ ص١٨ ص٢٠.

(٥٢) كانت لفظة عرف Nomos تقوم آنذاك مقام التراث الماضى كله [العرف، العادات، نظام الحكم] أما مفهوم الطبيعة فكان يعنى طرق السلوك الممنوحة بالفطرة للإنسان وكل الموجودات الأخرى وثابتة، ولا يحتاج المرء إلى جهد لأن يعرفها لأنه يحوذها بالفطرة. راجع:–

- E. R. Dodds:- The Greek and the irrational , University of California Press , Berkely , 1959 , P 183.

- E. B. Kerferd:- op cit , P 111.

– أولف جيجين:– المرجع السابق ص٢٢٩.

(٥٣) أرنست باركر:– المرجع السابق، ص١٢٢.

(٥٤) د/ يمنى طريف الخولى:– العلم والإغتراب والحرية ص١٠٥.

(55) w. Kaufmann:- op cit , F 44 , P 79.

(56) Ibid , P 80.

(57) K. Freeman:- Ancilla to The Presocratic Philosophers F 27 , P 148.

(58) W. Kaufmann:- op cit , F 44 , P 80.

(59) J. Barnes:- The presocratic philosophers , P 513 , and Vide:-

- E. B. Kerferd:- op cit , P 116.

(60) K. Freeman:- The Presocratic Philosophers , P 401.

(61) W. Kaufmann:- op cit , P 79.

(62) W.C.K Guthrie:- The sophists. p 112.

(63) M. Untresteiner:- op cit , P 241.

(64) W. Ch. Greene:- op cit , P 140.

(65) M. Untresteiner:- op cit , P 247.

(66) Ibid , P 254.

(٦٧) أفلاطون:- بروتاجوراس ٣٣٧ ص٧٧.

(68) K. Freeman:- Ancilla.. , F 17 , P 143.

(69) T. A. Sinclair:- op Cit, p62.

(70) Xenophon:- Memorabilia , IV 4 - 13 P 134.

(71) M. Untresteiner:- op cit , P 282.

(72) Aristotle:- Rhetoric , III 3.3. 1406 b11 P657.

(73) M. Untresteiner:- op cit , P 347.

(74)أفلاطون:- الجمهورية ٣٣٨ ص١٨ وأيضا ٣٤٣ ص٢٥ وأنظر:-

- T. A. Sinclair:- op cit , P 73.

(75) Vide:- W. C. K. Guthrie:- op cit , PP 91 - 92.

- M.Untresteiner:- op cit , PP 327 - 328.
- C. E. M. Joad:- Trasymachus , Kegan Paul , London , 1928 , P 5.
- A. Flew:- Philosophy , Teach Yorself books , London , 1979 , P27.

(٧٦) افلاطون:- الجمهورية، ٣٤٤ ص٢٥.

(77) H. Baker:- The Image of man , P. 28.

(78) w. C. K. Guthrie:- The sophists , P 93.

(٧٩) يقول ثراسيماخوس فى شذرة له "أيجوز لنا نحن اليونان أن نخضع هكذا لأرخيلوس البربرى؟؟ وهو فى هذا يعلن تبرمه من ضياع العدالة فى صرخة متحسرة. أنظر:-

- K. Freeman:- Ancilla. , F2 P142.

(80) A. Flew:- op cit , P 27.

(٨١) وقع فى هذه المغالطة من المؤرخين:-

- E. Zeller:- Outlines of The history of Greek Philosophy , P 88.
- K. R. Popper:- op cit , P 116.
- G. B. Kerferd:- op cit ,P 122.
- أرنست باركر:- المرجع السابق ص٢٧٢.

(82) G. Grote:- A history of Greece , Vol VII , The Bradley company Publishing, New York , 1850 , P 390. and Vide:-

- M. Untresteiner:- op cit , P 328.
- W. C. K - Guthrie:- The Sophists , P 297.

(83) Plato:- Gorgias , 483 -486 PP 543 - 546.

(84) Ibid , 490 , P 549.

(85) Ibid , 492 , P 551.

(٨٦) قال بهذا الرأى:-

- G. Grote:- op cit . PP 385 - 386.

- M. Untresteiner:- The Sophists , P 328.

(٨٧) وحتى عندما أشار أفلاطون فى محاورة القوانين إلى مذهب حق الأقوى لم يشر إلى أى أحد من السفسطائيين لا صراحة ولا تلميحا. أنظر القوانين ٨٩٠ ص٤٥٥.

(٨٨)لتفاصيل أكثر عن موقف اليونان من الرق أنظر: م. هـ. جونز:- الديمقراطية الأثينية، ترجمة / عبد المحسن الخشاب. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦، ص١١٨ ص١١٩.

- أرنست باركر:- المرجع السابق، ص٦٤ ص٦٥.

(٨٩)أفلاطون:- بروتاجوراس. ٣٢٤ - ٣٢٦ ص ٦٠ ص ٦٣، وأنظر أيضا:-

- م. هـ. جونز:- المرجع السابق، ص٧٥.

(90) T. A. Sinclair:- op cit , P 52.

(91) M. Untresceteiner:- op cit , P 182.

(92) Vide:- Plato:- Meno 78 E p 5.

(93) M. c. Nahm:- op cit , PP 245 - 246.

(94) V. Ehrenberg:- op cit , P 345.

(٩٥) أفلاطون:- بروتاجوراس. ٣٣٧ ص٧٧.

(96) M. Untresteiner:- The Sophists , P 284.

(97) Ibid , P 247.

(98) V. Ehrenberg:- op cit , P 350 , and Vide:-

- E. Zeller:- Outlines , P 88.

(99)K. Freeman:- Ancilla , F P 139 , and Vide:-

-E. B . Kerferd:- op cit , P 155.

(100) E. B. Kerferd:- op cit , P 114.

(١٠١) وولتر ستيس:- تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٠٦.

(١٠٢) أفلاطون:- بروتاجوراس: ٣٢٣ ص٥٩.

(١٠٣) روى فلوطرخوس هذه الحادثة فذكر أن بروتاجوراس قد إشتبك فى جدال طويل إستمر يوما كاملا مع الزعيم بريكليس حول مسألة تحديد المسئولية الجنائية فى حادثة قتل غير متعمدة وقعت عفوا أثناء مباراة فى الرمى بالرماح. إذ حدث أن أخطأ أحد المتسابقين فى التصويب مما أدى بالسهم إلى أن يصيب أحد المشاهدين، فمن المسئول عن ذلك ؟؟

هل الرامى، أم المشاهد، أم منظم الألعاب، أم الرمح ؟؟ راجع فى ذلك:-

- Th. Gomperz, op cit , P 446.

(104) J. Barnes:- op cit , P 523.

(105) Vide:- W. Kaufmann:- op cit , PP 75 - 78.

- W. A. Adkins:- Miret and responsibility , P 125.

- E. B. Kerferd:- op cit , PP 80 - 81.

- M. Untresteiner:- op cit , PP 103 - 105.

(106) A. Dihle:- The theory of will , PP 32. 33.

(107) M. Untresteiner:- op cit , P 134.

(108) M. C. Nahm:- Selections……. , P 252. and Vide:-

- M. Untresteiner:- op cit , P 177.

(109) J. Barnes:- op cit , P 526.

(110) W. H. Adkins:- op cit , P 127.

(111) J. Barnes:- op cit , P 529.

(112) Xenophon:- Memorabilia , II 1 , 21 - 34 P 41.

(113) Th. Gomperz:- op cit , P 429.

(١١٤) أفلاطون:– بروتاجوراس، ٣٤٠ ص٨١.

(115) w. Ch. Greene:- op cit , P 243 , and \vide:-

- M. Untresteiner:- op cit , P219.

(116) Ibid , P 288.

(117) Plato:- Lesser Hippias , 371 - 372 , P 617.

(118) K. Freeman:- Ancilla , F2 , P 144.

(119) K. Freeman:- The Presocratic Philosophers , P 401.

(120) E. B. Kerferd:- op cit , P 123.

(121) M. Untresteiner:- op cit , P 325.

(122) K. Freeman:- Ancilla , F9. p 155.

(123) Ibid:- FF 21 - 22 , P 156.

(124) Hegel:- op cit , Vol I , P 365 , and vide:-

– ولتر ستيس:– تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٠٩.

الفصل الثانى

أرسطــــــــطــــو

الفصل الثانى

أرسطو

لا يدين أرسطو بشئ كثير إلى أفلاطون فى التصور الذى يطرحه للحرية الإنسانية. إذ كان رواد أرسطو العظام فى هذا المضمار السفسطائيين. والسبب فى ذلك أن أفلاطون – كما أشرنا – كان يبحث فى المقام الأول عن تعريف شامل مناسب للدولة المثالية، فلم يول من ثم سوى عناية ضئيلة للفعل الفردى. فى حين إهتم السفسطائيون إهتماماً كبيراً – كما رأينا آنفا– بتحليل عليّة الفعل الإنسانى، فجاء أرسطو فخرج على مثالية إستاذه المتطرفة هذه، وإنتهج –بتأثير السفسطائيين– لنفسه نهجاً واقعياً غائياً يهتم فيه بالفردى والكلى على حد سواء. لقد سعى أرسطو إلى التوسط بين شمولية استاذه، وبين فردية السفسطائيين، وحاول أن لا يغرق الفردى فى الكلى كما فعل أفلاطون، وأن لا يهدم الكلى تماماً وينصب الفردى مكانه كما فعل السفسطائيون. فأهتم بإنصاف الفرد وتحريره من كافة اشكال الحتمية التى قال بها السابقون عليه. فأنتقد الحتمية الطبيعية وثار على حتمية سقراط العقلية، ورفض شمولية أفلاطون، وقلّص دور الإله فى الكون ليقضى على الحتمية اللآهوتية، وهذا ما يشكل كما قلنا الشق السلبى من تصور أرسطو للحرية، أما شقها الإيجابى عنده فيتمثل فى عرض أرسطو لتصوره للفعل الإنسانى الحر والمسئول والذى ورد فى العديد من مؤلفاته وعلى رأسها الفصول الخمسة الأولى من الكتاب الثالث من مؤلفه"الأخلاق النيقوماخية".

لقد نظر أرسطو إلى العالم نظرة غائية شاملة، ولم يستثنى الإنسان نفسه من هذه الغائية. حيث آمن بإن الإنسان كائن غائى يسعى فى تصرفاته جميعاً إلى بلوغ غاية معينة هى السعادة فى هذا العالم(١). وهنا نلمس فارقاً أخراً بين أفلاطون وأرسطو فبينما يجعل الأول سعادة الإنسان فى عالم علوى مفارق، يجعلها أرسطو فى عالمنا المحسوس، وبينما يجعل الأول سعادة الإنسان خلفه فى وجود سابق على حياتنا الدنيا، يجعلها أرسطو أمام الإنسان فى وجوده الأرضى، فلا وجود أخر لنا فى رأيه فى عالم أخروى، ولا وجود لخلود

النفس عنده، ومن ثم فسعادتنا على هذه الأرض وهى رهن بما نفعله من أفعال نابعة من إرادتنا الحرة.

فكانت نظرة أرسطو الغائية إذن هى السبب فى إيمانه بالحرية الإنسانية – الذى سوف نراه فى هذا الفصل. إذ لقد نظر إلى القدرة الإنسانية على الفعل الحر والسعى وراء السعادة فى هذه الحياة – على أنها علة حقيقية ومستقلة لتولد الأفعال والأحداث فى العالم.

فقد ذكر أرسطو أن الأحداث التى تقع فى العالم تكون راجعة إما إلى الطبيعة أو إلى المصادفة أو إلى الإجبار أو إلى الفعل الإنسانى، فهذه هى علل الأفعال التى يجب أن تؤخذ فى الحسبان عند بحث مسألة المسئولية، فيجب أن نراعى نوع العلة التى تدفع أمرئ إلى إرتكاب الظلم بالأخرين قبل أن ندينه[٢]. ولا شك أن إيمان أرسطو بهذه الحرية الإنسانية هو الذى جعله يؤكد على أن بناء شخصيتنا فى هذه الحياة واحداً من الاشياء التى تكون فى متناول إستطاعتنا، فنحن مسئولون عن نوع الشخصية الذى نصير إليه فى رأيه[٣]. وكذلك عن الفضيلة أو الرذيلة التى نفعلها، ومن ثم يوصينا أرسطو من هذا المنطلق بأن نتبع الوسط فى كل أفعالنا لنفوذ بهذه السعادة فى الحياة[٤]. ولولا إيمان أرسطو بالحرية الإنسانية لما كان قد أوصانا بهذا.

كان الإنسان فى نظر أرسطو الكائن الوحيد الذى يتمتع بنفس فاعلة عاقلة حرة، قادرة على التعميم وعلى الإبتكار، وسعادته وفضيلته فى حياته ترتكز ان فحسب على عمل عقله وحده وليس على ضروب الحظ أو الضرورة، أو على الوهب الإلهى. صحيح أن الطبيعة تقدم الإستعدادات الأولية التى تساعد على تحققها، إلا أن الإنسان هو المشيد الأعظم – لدى أرسطو – لسعادته. لذلك يطالبنا أرسطو بأن نخطط لحياتنا، لأن حياة غير مخطط لها لا تستحق الإلتفات إليها أصلاً، إذ فيها لا نعرف ماذا سوف نفعل، ولماذا، وكيف يمكن أن نصل إلى ما نريد، إنها لسخافة محضة لا تستحق أن تعاش[٥].

ولن يتم التخطيط لهذه الحياة بدون العقل، إذ لا يكون الإنسان فاضلاً وسعيداً فى هذه الحياة إلا من خلال إتخاذه سلسلة من الإختيارات المتروية عقلانياً لأفعال معينة من بين كل الأفعال المتاحة أمامه ويرى أنها مؤدية إلى الفضيلة. ولما كانت الشئون الإنسانية

أموراً نسبية ومتغيرة فى رأى أرسطو، ولما كانت أيضاً الخيرات التى تقدمها الطبيعة للبشر ليست كافية للجميع، فقد وجد أرسطو ضرورياً أن يؤكد على أهمية التعود على إتخاذ الإختيارات الصائبة على الدوام لبلوغ السعادة. غير أنه لا يجب أن يفهم من ذلك – كما يقول أرسطو – أنه الفضيلة هى مجرد عادة فحسب، وإنما ينبغى إضافة إلى ذلك أن يكون فعلها متعمداً وينبغى أن تكفل هذه النية فى فعل الخير بواسطة العقل الذى يجب أن يختار فى أى موقف قائم الهدف من الفعل، إنه العقل العملى – الذى يميزه أرسطو عن العقل النظرى كما سوف نرى، والذى به يختار الإنسان الأهداف الفردية من الفعل فى الحياة العملية[٦] . فلا يكون التعود وحده كافياً لبلوغ السعادة، فلابد أن تؤازره عدة عوامل أخرى، إذ ليست كل أمور الحياة فى متناول قدرتنا فى هذه الحياة، فنحن عاجزون عن التحكم فى الظروف التى نولد فى ظلها، ولا نستطيع أن نجبر الحظ على الإبتسام لنا، لذلك يجب لتحقيق سعادتنا أن يجتمع التعود على الاختيارات العقلية مع الظروف المواتية[٧].

لم تكن الفضيلة إذن لدى أرسطو ثمرة لجهدنا الفردى الحر وحده، بل إلى جانبه يجب ان توجد حياة إجتماعية نعيشها، نؤدى فيها عدة واجبات متعينة علينا تجاه الأخرين، ونحافظ فيها على حقوقهم الخاصة، فلم ينظر أرسطو إلى الحرية التى ينادى بتمتع الإنسان بها على أنها حرية مطلقة، وإلى البشر على أنهم أحرار لا يعترفون بأى سيد مهما كان، فهذه فوضوية لم يكن ليرضى أرسطو عنها. فمن العبث عدم الخضوع لأى قيود. "إن الأحرار – فى رأيه – أبعد ما يكون من التصرف كيفما أتفق أو أن كل الاشياء أو معظمها قد رتب من قبل هم، أنهم ليسوا عبيداً ولا حيوانات لا تهتم بالخير العام وتعيش سدى فى معظم شئونها[٨]" إنهم أحرار فى إختيار أفعالهم ولكن داخل محيط معين.

فكانت هذه الحرية التى ينادى بها أرسطو حرية معينة ومسئولة، ومحددة بمحددات أخلاقية وإجتماعية – كما سوف نرى. والواقع أن مفهوم أرسطو للحرية الإنسانية يشتمل على مرحلتين، مرحلة سلبية تتمثل فى هدم أرسطو لأشكال الحتمية السابقة عليه، ومرحلة إيجابية فيها يقدم أرسطو تصوراته عن الفعل الإنسانى الحر. وسوف نتناول المرحلة الأولى فى البداية بشئ من التفصيل:-

أ- المرحلة السلبية:

تتضمن هذه المرحلة جوانب الهجوم والنقد التى شنها أرسطو علـــى الحتميـــة فى صورها المتنوعة، ليقيم مكانها اللاحتمية التى تفسح مكاناً للقول بالحرية الإنسانية وفيها تناول أرسطو كل من الحتمية الطبيعية والحتمية اللاهوتية، والقمع السياسى والحتميـــة العقلية بالنقد والتمحيص، ولننظر إلى نقده لكل حتمية منها بشئ من الإيضاح:-

١- هدم الحتمية الطبيعية:-

كانت حتمية الطبيعين الأوائل الطبيعية الصارمة أول حتمية إهتم أرسطو بهدمها، حيث نظر إلى المادة نظرة دونية باعتبارها مجرد قابلية فحسب للوجود وليست وجـــوداً حقيقاً، ومن ثم أنزل المادة من مكانتها المقدسة لدى الطبيعيين الأوائل الذين خلعوا عليها صفات الحياة والفاعلية والحركة بل والألوهية كما سبق وأن رأينا. فجاء أرسطو فجعلها مجرد إستعداد فحسب للوجود، وبذلك هدم أرسطو المقوم الأولى من مقومى الحتميـــة المادية الصارمة لديهم – وأعنى به الإيمان بحيوية المادة، ثم أدخل أرســـطو المصادفـــة إلى نظام الكون وأحداثه، فهدم بذلك مبدأ الضرورة الكونية الطبيعية الذى كان بدوره هو المقوم الثانى للحتمية لديهم، وعمم الغائية على الكون كله.

حقاً نادى أرسطو بوجود علية شاملة للكون كله، فكل حدث يقع فيـــه يكـــون معلولاً لعلة تقف وراء حدوثه. وعدد أرسطو العلل فى العالم بأنها أربع:- علة مادية وعلة صورية وعلة فاعلة وأخيراً علة غائية، وذهب إلى أن كل موجود لا يخلو من هذه العلل الأربـــع. غير أنه أدخل إلى جوار ذلك علتى المصادفة والضرورة فى العـــالم. ووصـــف العلل الأربع الأولى بأنها العلل الحقيقية الثابتة والدائمة، ووصف المصادفة بإنهـــا علـــة إفتراضيـــة عرضية فحسب، إنها نوع من الإقتران العرضى بين معلولات كل معلـــول منها هو نتيجة مترتبة على علته المستقلة الخاصة به[٩]. ومن ثم عرف أرسطو المصادفـــة بأنها "العلل التى فيها قد تحدث المعلولات المصادفية بشكل غير متوقع، ومن ثم تكـــون مستغلقة على الحساب البشرى وتكون علة بالمصادفة فحسب – كســـقوط المطـــر فى الصيف مثلاً"[١٠].

آمن أرسطو إذن بوجود حوادث فى العالم تحدث كيفما أتفق – بالنسبة لنا نحـــن حوادث لا نتبين الغاية من وجودها، كما أنه لا يكون هناك تخطيـــط وقصـــد أدى إلى

حدوثها[١١]. وإنما تحدث بشكل عفوى. مثلما يذهب أمرئ إلى السوق لكى يبتاع شيئا ما فيقابل فجأة رجلاً أخراً له عليه دين فيتقاضاه منه، فيكون تقاضيه له مصادفة محضة[١٢]. فلا يمكن للأنسان أن يُعين المصادفة، ولا أن يحدد مسبقاً نتائجها، ويسمى أرسطو المصادفة التى تقع فى الأمور الإنسانية حظاً، ويرفض أن يكون الحظ إلهاً من الألهة كما تظن العامة أنه كذلك. لأننا نشاهد أن الحظ قد يحل بساحة الكسول الخامل فى حين يعانى المجتهد المطيع للألهة من الويلات، فمن السخف أن يحب الإله إنساناً كسولاً. إن هناك حظاً فى نظر أرسطو وهو علة لبعض الأحداث، علة للخير وللشر لإناس معينين، ولكنه علة غير قابلة للقياس حسب الإستدلال البشرى[١٣]. وفى بعض الأحيان الأخرى يصف أرسطو المصادفة بالشئ العرضى **accident** الذى من الممكن إلحاقه بشئ ما ويؤكد عليه حقاً، ولكنه لا يكون كذلك لا بفعل الضرورة ولا بالعادة. مثل أن يحفر أمرئ حفرة ليزرع نباتاً فيجد كنزاً، فهذا يكون حظاً له لأنه لا يحصل عليه بالضرورة، ولا لأن الإنسان عادة وهو يزرع يجد كنزاً[١٤].

هكذا يؤكد أرسطو على إحتمالية وجود أحداث فى العالم غير معلومة لعلة ظاهرة ومعروفة لنا، وإنما تكون صفاتاً تلتحق ببعض الأشياء فى وقت جزئى وموضع جزئى غير متوقع. فليست هناك علة معينة لحدوثها. ومن ثم يعترف أرسطو بوجود ثغرات بالتالى فى النظام الغائى للطبيعة الذى يؤمن به، فأحياناً ما تفشل الطبيعة – مثلها مثل الفنان – فى تحقيق غايتها المرجوة، فينتج عن ذلك كائن مشوه شاذ. وذلك لأن المادة مراوغة ومعاندة بطبيعتها مما يتسبب فى جعلها أحياناً مالا تقبل الصورة الداخلة عليها قبولاً تاماً، مما يؤدى إلى تولد الشواذ، وهى أمور مصادفة فى سير الطبيعة الذى يبغى الكمال. وهناك مبدأ أخر غير المصادفة والحظ يقول به أرسطو هو" الاتفاق" ويعتبره أوسع مجالاً من المصادفة. فإذا كانت كل مصادفة إتفاقاً، فإن العكس ليس صحيحاً، ويعتبر الاتفاق خاصاً بالكائنات التى لا تختار وليست لها إرادة – كالأطفال والحيوانات – فتكون معلولات إتفاقية. فكان الإتفاق لديه هو الحال الذى لا تتحقق فيه الغاية المرجوة فى نطاق ما لا إختيار له من الكائنات. كأن يسقط حجر على رجل مار تحته فيقتله. فيقال إن الحجر لم يسقط عن عمد وإرادة منه وإنما إتفاقاً[١٥].

يجعل إيمان أرسطو هذا بوجود مصادفة في نظام العالم – كعلة إفتراضية [عرضية]– الإستاجيرى يؤمن بعدم سريان الضرورة المنطقية على الأحداث الحاضرة والمستقبلة على حد سواء. ففي الفصل التاسع من"التحليلات الأولى" يؤكد أرسطو على أن قانون عدم التناقض لا يسرى سوى على أحداث الماضى والحاضر فحسب ولا يسرى على أحداث المستقبل الجزئية التى لم تتعين بعد، ولا يمكن إختبار صدقها من عدمه إلا بعد حدوثها، وتحولها إلى أحداث حاضرة، أما وهى لا تزال فى طى المستقبل فمن الممكن أن يحدث الشئ أو يحدث نقيضه أو يحدث الإثنان معاً أولاً يحدث الإثنان معاً.فعندما توجد قضايا جزئية حول المستقبل لا يكون الوضع الفعلى أن من الضرورى أن واحدة سوف تكون صادقة منها والأخرى سوف تكون كاذبة، فنحن لم نصل بعد إلى طريقة لمعرفة ذلك. إننا لو قلنا إن قانون عدم التناقض يسرى على المستقبل وقضاياه الجزئية مثل"سوف تكون هناك معركة بحرية غداً" لأدى هذا إلى نزعة حتمية يرفضها أرسطو بشدة لأنها تؤدى إلى نتيجة تقول بإن كل شئ سوف يحدث بالضرورة ولا شئ بالمصادفة وهذا متعارض مع الواقع المشاهد(١٦). فلا تكون أحداث المستقبل منغلقة وكاملة كأحداث الماضى والحاضر بل قابلة للإحتمال كما أنه لو كان صحيحاً أنها تكون محتومة لما كانت هناك حاجة إلى التروى العقلى وإلى التقدير والحساب، فما هو آت سوف يأتى سواء رضيت وأخترته أم لا. غير أن التصميم والفعل الإنسانى فى رأى أرسطو هى العلل المولدة للأحداث(١٧).

إن زوج القضايا الذى يقول:– سوف تكون هناك معركة بحرية غداً، وسوف لا تكون هناك معركة بحرية غداً. زوج ليس متناقضاً بالضرورة. فكلتا القضيتان محتملتان الصدق إلى أن يأتى غد. ومن ثم فلا تسرى الحتمية المنطقية على المستقبل وإلا لقضت على حرية الإرادة الإنسانية التى يؤمن بها أرسطو. لا تسرى هذه الضرورة عليه لأننا فى رأى أرسطو نرى الاشياء وهى فى طريقها إلى الوجود تأخذ نقطة إنطلاقها من التروع العقلى ومن الفعل الإنسانى، وبشكل عام هناك إحتمالية فى أن تكون أو لا تكون. حقاً هذا المعطف قابل لأن يتمزق، وغير قابل – فى الوقت نفسه – لأن يتمزق، فلا يحدث كل شئ بفعل الضرورة إذن وإنما هناك بعض الاشياء تقع حيثما أتفق، فتكون محتملة

وإثباتها لا يكون فى هذه الحالة أكثر صدقاً بأى حال من نفيها[١٨]. وقد وصف هذا الإحتمال لدى أرسطو بأنه الإحتمال المؤقت[١٩] Temporal Possibility

ما يحدث إذن فى المستقبل يحدث ليس بشكل ضرورى وإنما بشكل طبيعى، وتقع الأفعال الإنسانية داخل هذه الطائفة من الأحداث اللاحتمية ومن ثم ربط أرسطو ربطاً وثيقاً بين القول بالإمكان فى الأحداث المستقبلية وبين إيمانه بحرية الإرادة الإنسانية. إذ يختار الإنسان بناء على ترويه الحر الفعل الذى يناسبه من مجموعة معينة من الأفعال لا تفرض عليه من الخارج فرضاً. ومن الشيق أن نعرف - كما تحدثنا الآنسة جريين أنسكوم - أن الفيلسوف المنطقى الوضعى المعاصر لودفيج فتجنشتاين يتفق مع أرسطو فى سلب الحتمية عن الأحداث المستقبلية، ويرى أن حرية الإنسان تتمثل فى الواقعة القائلة إن الأفعال المستقبلية لا يمكن أ ن تُعرف سلفاً[٢١].

يمتد أرسطو بمفهومه عن الإحتمال إلى الأفعال الحاضرة أيضاً. فالحاضر لديه مثل المستقبل يظل حراً ومفتوحاً على نقيض الماضى الذى لا يكون فيه شئ لا يزال محتملاً[٢٢] . وهناك عدة نصوص أورد فيها أرسطو هذا التصور الإحتمالى للحاضر. حيث يقول فى الخطابة" تتناول الخطابة الجنائزية ما يكون وما لا يكون صحيحاً الآن، والذى يكون من الافضل أن يُفسر لأنه ممكن[٢٣]". وفى السماء يقول"لأنه لا يوجد إحتمال يكون إحتمالاً قد حاز حدوثاً وإنتهى، وإنما يكون ممكناً أن يحدث"[٢٣] . وفى"ما بعد الطبيعة" يؤكد أرسطو بشدة على إحتمالية الحاضر ويهاجم الميجاريين الذين يقولون بضرورته وأن الذى لا يحدث الآن يستحيل أن يحدث فيما بعد. لأن قولهم هذا يقود إلى نتائج مغالطة ومرفوضة من جانب أرسطو. إذ سوف يترتب عليه القول بإستحالة حدوث هذا الشئ على الإطلاق، كما أنهم بهذا يلغون تماماً كل تغير وكل نشوء، ومن ثم يلغون تماماً ما نشاهده ونلمسه أمامنا من تحول ويؤمنون بالحتمية الجامدة. فما لا يحدث الآن لا يكون مؤهلا لأن يحدث على الإطلاق، كما أن مقولتهم تجعل الوجود بالقوة والوجود بالفعل شيئاً واحداً وهذا مستبعد[٢٤].

غير أن أرسطو الذى إمتد بالإمكان هكذا إلى الحاضر والمستقبل يجعل المصادفة علة عرضية موجودة فحسب فى العالم المحسوس وحده، أما عالم ما فوق فلك القمر فتسوده الحتمية والضرورة لديه. فرغم أن عالم ما تحت القمر أيضاً عالم المعلولات

المنتظمة العلية فإن المصادفة تعمل عملها فيه، أنه عالم الكون والفساد و الصيرورة، ولا يوجد إرتباط ضرورى بين علله وبين معلولاتها. فهناك أشياء فيه تكون دائماً بنفس الوضع التى هى عليه، وتكون هناك هكذا بفعل الضرورة - كما يقول أرسطو - فى حين أن البعض الأخر لا يكون بفعل الضرورة، ولا يكون دائماً كذلك، وإنما يكون كذلك لمعظم الوقت وهذا هو أصل وعلة وجود الشئ العرضى، لأن ذلك الذى لا يكون دائماً ولا يكون لمعظم الوقت نسميه العرضى[٢٥].

وحتى عندما يتصادف ويقول أرسطو بوجود الضرورة فى عالم ما تحت القمر، نجد أنه ينظر إليها على أنها ضرورة جزئية فحسب وليست ضرورة طبيعية شاملة كتلك التى رأها فى العالم الطبيعيون الأوائل وقالوا بسببها بالحتمية الطبيعية من قبل. ففى كتابه "ما بعد الطبيعة" نجد أرسطو يعدد أنواع الضرورات دون أن يدخل فيها على الإطلاق الضرورة الطبيعية الكونية. فيذكر الضرورة المنطقية ويذكر الضرورى الذى لا يمكن أن تسير الحياة بدونه كالتنفس والطعام[٢٦]... الخ أن أرسطو وهو يقول بهذه الضرورة الجزئية ينبهنا إلى أنها لا تسرى على كل الأفعال والظروف والأحوال. فهناك مساحة متروكة للمصادفة وللفعل الإنسانى الحر، ليفعل الإنسان فيها ما يناسبه بحرية تامة، وعليها تقوم المسئولية الإنسانية عن الأفعال. فالشخص إذ قال "لقد إضطررت لفعل الفسوق مع زوجة صديقى" يُعد شخص غريب وذلك لأن الضرورى - كما يقول أرسطو - لا يسرى على كل شئ[٢٧] . فإلى جانب الضرورى هناك أفعال وأحداث فى العالم إستثناءات - هى ظروف تابعة للأحداث ولكن عللها غير متعينة لنا ولا يمكن التنبؤ بها، ومن ثم فلم يكن أرسطو مفكراً حتمياً طبيعياً بأى حال من الأحوال كما يقول جرين[٢٨].

لقد رفض ارسطو الأخذ بالآلية المادية الجامدة لدى اسلافه، وأقام بدلاً منها غائية عقلية واعية، فلم يكن المرء لديه يفعل ما ينبغى عليه فعله بالضرورة كما قال الذريون، بل كان لديه شخصاً يختار الوسائل التى تناسبه من حوله ليحقق بها غايته فى الحياة وهى السعادة. هكذا كان لدى أرسطو سببان لرفض الحتمية الطبيعية هما:

١) أن هناك بعض الاشياء التى تحدث كما هو ظاهر بمحض المصادفة.

٢) أن لدى البشر إرادة حرة تفعل فى الحياة ما يناسب غايتها الخاصة، ولا تكون أفعالها مفروضة عليها[٢٩]. فغالباً ما تتدخل إرادة الإنسان وترويه العقلى فى سير الأشياء الخاصة به. وأعتبر أرسطو أن تباين تأثير الدوافع الجسدية والنفسية على الأفراد وفقاً لتباين درجات الإستعداد والقابلية الفردية بينهم دليلاً على وجود الإحتمال إلى جانب الضرورة فى العالم الذى نعيش فيه. فالأفراد المختلفون يستجيبون بطرق مختلفة إختلافاً عظيماً لنفس الدوافع، فالإهانة التى سوف يغفرها أمرئ قد تدفع أخراً إلى قتل من يوجهها إليه، ولو كانت الاشياء تحدث جميعاً بفعل الضرورة الآلية لما رأينا مثل هذا التباين[٣٠].

فليست هناك آلية جامدة تُسير الجماع الكلى الشامل للأحداث لدى أرسطو. ومن ثم نتفق مع ثيودرس جومبرتس فى رده على إتهام جون إستيوارت مل[٣١] لأرسطو بأنه معتنق للحتمية الطبيعية فى حقيقة موقفه وأنه رفض المصادفة والتلقائية لأنه – أى أرسطو – قد وجدهما لا تعادلان فى القيمة العلل التى وراء النظام الغائى فى الكون. نتفق مع جوبرتس فى رده للإتهام لأن سلسلة العلل التى قال بها أرسطو لم تكن بالصرامة والشمولية التى ظنها الإتهام السابق أنها عليها، بل كانت تسمح بوجود مصادفة عارضة فى سير الأحداث، كما أن الغقل الإنسانى الحر كان علة معترفاً بها من بين العلل الأخرى فى رأى ارسطو. وقد إزدرى أرسطو أنكساجوراس والذريين – كما سبق ورأينا – لإستعمالهم تفسيرات مادية آلية لحوادث الكون، وغفلوا عما فيه من نظام بديع. لقد وفق أرسطو بين النظام والغائية وبين قوله بالمصادفة، وذلك بأن إعتبر العلية والغائية العلل الجوهرية، والمصادفة العلة الثانوية المصاحبة. وسوف يأتى اليوم الذى لا تصبح فيه مصادفة ولا علة ثانوية وذلك عندما تنمو وتتزايد معرفتنا فنتوصل إلى القانون الذى يضبط هذا الحدث المصادف ويجعله مطرداً. فلم يكن قول أرسطو بالمصادفة إذن خروجاً على إيمانه بالغائية فى الكون[٣٢].

٢- تقويض الحتمية اللاهوتية:

لم يكن أرسطو كذلك مفكرا جبرياً، بل أن كلمة القدر μοιρα لم ترد فى مؤلفاته على الإطلاق[٣٣]. كما لا يمكننا أن نقول أن أرسطو قد آمن بوجود عناية إلهية فى العالم.

فكما سوف يردد أبيقور فيما بعد - نفى أرسطو بشدة أن يكون الإلــــه عالمـاً بالعالم، كما نفى عنه أيضاً أن يكون مهتماً بالعالم بأى حال من الأحوال . فالمحرك الأول لديه لا يهتم سوى بنفسه وذاته، لأنه لو علم غيره وأهتم به لكان فى هــذا إهانــة لــه وتقليلاً من كماله.. كما أنه لو إهتم المحرك الأول بغيره لأقتضى منــه هــذا الإهتمــام الحركة والمخالطة بغيره وهذا محال على المحرك الأول الذى لا يتحرك لدى أرسطو. إنه يحرك الموجود وهو ثابت، لأنه فعل محض لا يشوبه شئ بالقوة ولا يحرك الوجود ســوى كغاية له فحسب من خلال العشق الذى يثير فى جوانب الوجود الشوق إلى الإتصال به والدوران حوله[٣٤] . وأرسطو بتقليصه لدور المحرك الأول فى العالم بهذا الشكل، وجعله مجرد غاية عليا فحسب دون أدنى تدخل فى سير أحداث العالم بشكل مباشر، قد اسقط تماماً الحتمية اللاهوتية لدى اسلافه وما تقول به من عناية إلهية وتنظيم سمــاوى مطلــق لأحداث العالم. وأفسح مكاناً بارزاً للإرادة الإنسانية الحرة دون أى قهر خارجى عليها من قوى عليا عليها.

إيمان أرسطو الشديد بالكمال الإلهى هو الذى جعله يقطع كل صلة بين الإله لديه وبين العالم. فلا عمل للإله لديه سوى تأمل ذاته. فلا يدبر شئون العالم، إنه كما يقول ول ديورانت ملك لا يفعل شيئاً، ملك بالأسم فحسب لا بالفعل[٣٥].وحتى عندما أدخــل أرسطو إلى جوار محركه الأول هذا محركات سماوية أخرى - هى نفوس الكواكب[٣٦]- إعتبرها مجرد قوى منفذة للنظام الإلهى الأعلى، وهى إضافة لا تغير من موقف أرســطو المنكر لوجود القدر أو العناية الإلهية فى عالمنا؛ حيث أكد على وجود مصادفة فى ســير أحداث الكون. وهناك الفعل الإنسانى الحر الذى لا تسيطر عليه أى قوى عليا، كما أن الغائية المشاهدة فى نظام العالم كانت لديه من فعل قوة غير مشخصة هى قــوة الطبيعــة وليس من فعل قوى مشخصة واعية كالإله مثلاً[٣٧]. ومن ثم لم تكن هــذه المحركــات تختلف كثيراً عن محرك أرسطو الذى لا يتحرك، فهى مفارقة وساكنة تحاكى فعل المحرك الأول فى التأمل، ومن ثم لم يكن لها لدى أرسطو تأثير فى العالم يرقى إلى مرتبــة العنايــة الإلهية الشاملة[٣٨]. فلا وجود لخلق إلهى لدى أرسطو ولا لأى أتصال إخلاقى بين الإله وبين الإنسان، ولا لأى مثوبات أو جزاءات إلهية أخروية أو دينويــة علــى الأفعــال الإنسانية كما كان الأمر لدى أفلاطون من قبل ولا وجود للخلود الأخروى[٣٩]. والإله

لا يشرع شيئاً للإنسان، ولم يخلق ضمائرنا ولا أى قانون داخلى يوجـــهنا أو أى نـــور يهدينا. ومن ثم أقام أرسطو فى نظامه للعالم مكاناً للحرية الإنســـانية، وأقـــام نظريتـــه الأخلاقية والسياسية على أساس إنسانى محض بدون أى مساعده لاهوتية. وكانت الصلة الوحيدة التى قال بها أرسطو بين الإله وبين الإنسان هى التأمل العقلى فأقصى سعادة من الممكن أن يفوز بها الإنسان فى هذه الحياة هى سعادته وهو يتأمل الكمال الإلهى ويختـــار كل الأفعال التى تعزز معرفته بهذا الكمال[٤٠]. ولكن لنتنبه إلى أن هذه الصلة لا تقـــوم على أى طاعة لأوامر إلهية من الإنسان، ولا نتيجة لصلاة حارة للإله أن يغفر ذنوبنـــا، وإنما هى نوع من التأمل السلبى الصامت الذى لا يجدى شيئاً فى تدبير شئـــون الحيـــاة العملية[٤١].

ولا يعنينا كثيراً هنا تقييم تصور أرسطو للإله من الناحية الإيمانية فى شئ وما يعنينا فحسب هو أن أرسطو بتصوره هذا قد وجه ضربة قوية للحتمية اللاهوتية السابقة عليه، وذاك بسلبه الفاعلية تماماً عن الإله، غل يديه تماماً عن التدخل فى شئون العالم المختلفة، وبهذا أزال أرسطو صعوبة ثانية من الصعاب التى قد تحول بينه وبـــين القـــول بالحريـــة الإنسانية فى إختيار الأفعال فى هذا العالم.

٣- هدم حتمية سقراط العقلية:-

فى مقابل حالة ضبط النفس تلك التى يميل فيها الإنسان إلى السلوك السيئ ولكنه يسيطر على نفسه ويجعلها تتصرف بحكمة - يضع أرسطو حالة سلوكية أخرى يميل فيها الإنسان إلى التصرف بشكل مستقيم ولكن تغلبه الشهوة أو حدة الإنفعـــال فتجعلـــه يسلك المسلك المنحرف. ويسمى أرسطو هذه الحالة بحالة"الضعف الأخلاقى" أو"ضعف الإرادة" ακρατηs، ويتخذ منها ومن تعرض الناس لها فى أمور حياتهم رداً على حتمية سقراط العقلية ذاهباً إلى أن الإنسان أحياناً ما يشتهى أشياء لا تتفق مع فكره العقلـــى القويم. أى قد يرغب فى فعل أشياء منحرفة وهو يعلم أنها كذلك دون أن تمنعه معرفتـــه هذه عن إتيانها كما ظن سقراط أنها تفعل. وبهذا أتاح أرسطو أمـــام الانســـان الحريـــة الكاملة فى إختيار أفعاله الخيرة والشريرة على حد سواء.

أعترض أرسطو على حتمية سقراط العقلية بشـــدة، لأنـــه وجدهـــا مؤديـــة إلى تناقضات شنيعة، وعلى رأسها: أن مقولة سقراط"لا أحد يفعل الشر بإرادته وهو عارف

به" ترقى من الناحية العملية إلى إنكار الحرية ذاتها طالما أن من يعرف الخير يجب أن يفعله حتماً ولا يستطيع على الإطلاق أن يريد الشر، مما يعنى أن الانسان ليس حراً فى أن يريد ما شاء، وليس مبدأ محركاً ولا مسبباً لأفعاله، فى حين أنه لا يمكن أن تُـــرد أفعالنـــا فى الحقيقة إلى مبادئ محركة أخرى غير تلك الموجودة داخلنا(٤٢). ومن ثم ففـــى متـــاول إرادتنا أن نكون ظلمة أو فاضلين.

ثانيا:– أننا لو تتبعنا مقولة سقراط وقلنا إن الظلمة لا يكونون كذلك بشكل إرادى – لوجب علينا فى ذات الوقت أن نقول ايضاً إن الفاضلين ليسوا فاضلين بشكـــل إرادى أيضاً. مما سوف يترتب عليه إلغاء القوانين والأخلاق وأعمال اللوم والنصح وهو أمـــر مستحيـــل. إن وجود هذه الأمور دليل على كذب دعوى سقراط، إذ لماذا يحرم المشرع إرتكاب الأفعال الخاطئة – ويأمر بعكسها ؟؟ ولماذا توقع عقوبة على الأفعـــال الظالمـــة عندما يرتكبها المرء ؟؟ لاشئ ســـوى أن هـــذه الأفعـــال تكـــون جميعـــاً فى متـــاول إستطاعتنا(٤٣).وإن بمقدورنا أن نفعل الخير والشر بحرية تامة. إن خطورة مقولة ســـقراط أنها تقضى تماماً على الفعل الخاطئ المدان **Culpable Wrongdoing**.

يقول أرسطو فى نقده الثالث لحتمية سقراط العقلية – إن هذه الحتمية تتعـــارض تعارضاً صريحاً مع الوقائع المشاهدة حولنا(٤٤)؛ فهى تنكر قوة المطالب الجسدية وحقـــها فى الاشباع. فالوقائع المشاهدة تشهد بإن هناك أناساً يتصرفون على عكس ما يعرفون أو حتى يعتقدون إنه الأفضل لهم. بسبب ضعف إرادتهم لهذا الأفضل، ورغبتهم فى شئ أخر أقل منه فى الأفضلية. فهناك شهوة وعقل يتصارعان داخل الانسان ومـــن الممكـــن أن تنتصر الشهوة فى بعض الحالات على حكم العقل بالأفضل: فيقع الضعف الأخلاقـــى. فحياة العقل الخالصة حياة غير مناسبة ولا بمقدور الانسان أن يعيشها أصلاً.

إن وجه الإختلاف بين سقراط وبين أرسطو هو الاختلاف بين النزعة العقلانيـــة **Rationalism** وبين النزعة الإرادية **Voluntarism** الأولى تفترض أوليـــة عقـــل الإنسان على إرادته [أو الرغبة كما كان يسميها الإغريق] والثانية تؤمن بأولية الإرادة على العقل، وان العقل أحياناً ما يكون خاضعاً للإرادة [الرغبة]. فإذا كـــان ســـقراط ينسب الفضيلة إلى المعرفة النظرية بالمقولات الأخلاقية العامة، فإن أرسطو يضع أســـاس الفضـــيلة فى الإرادة – كما يقول تسيللر ويعيب على سقراط نزعته العقليـــة هـــذه.

وذلك لأن القوانين والأخلاق عندما تحاسب الإنسان تحاسبه على إرادته تنفيذ وصايا هذه القوانين والأخلاق وتحكمه فى المشاعر والعواطف بواسطة العقل – عندما يترك للإنسان أو للإرادة – حرية أتخاذ قرار حر بمفردها[٤٥] – وليس على عملية معرفته بهذه القوانين كما يزعم سقراط. فليست الفضيلة هى المعرفة، وإنما هى فعل ما يكون خيراً وفقاً للتفكير السديد بوجه عام وليس تفكير المرء نفسه. إذ من الممكن أن يفعل المرء الفعل العادل بدون أى عرض على الإطلاق أو معرفة بالشئ الخير، وإنما من وازع غير عقلانى – ولكنه يفعله بشكل سديد بما يتفق مع العقل القويم[٤٦].

لا ينكر أرسطو ما لمعرفة ما يكون صائباً من أهمية بالغة لفعل الخير فى أغلب الأحيان ويستبعد إمكانية وجود إنسان حكيم حكمة عملية ويفعل عكس ما يعرف إنه الصواب[٤٧]، ولكن أرسطو يرى أن المعرفة التى يقصدها هنا ليست المعرفة النظرية كما يفهمها سقراط [معرفة بالمفاهيم الكلية الأخلاقية] وإنما المعرفة العملية المتعلقة بالظروف والملابسات الجزئية المحيطة بالفعل الجزئى الذى يهم المرء بفعله. كما سوف نرى عند الحديث عن سمات الفعل الإختيارى الحر لدى أرسطو. أن المعرفة الأخلاقية النظرية غير كافية لجعل الناس أخياراً – إذا لم تكن لدى هؤلاء الناس أصلاً الميول والنوازع النفسية التى تجعلهم يقبلون الفضيلة "كإقتناع باطنى بصحتها" أما من يعيش تسيره فى حياته الشهوة فإنه لا ينصت ولن ينصت إلى البرهان النظرى الذى يحاول بالإقناع العقلى أن يثنيه عن فعله، وحتى إذا حدث وأنصت فلن يفهم. ان الشئ المهم فى الفضيلة هو النزوع النفسى الصحيح إليها وهو أمر يكتسب بواسطة التربية والتعود[٤٨].

لا يستبعد أرسطو إذن إمكانية حدوث الضعف الأخلاقى الذى يخضع العقل فيه لحكم الشهوة أو للإنفعال الغاضب، رغم علم الإنسان بخطأ ما يفعل. وأعتبر أرسطو أن حدوث هذا الضعف الأخلاقى برهان على حرية الانسان فى إختيار أفعاله التى يفعلها، حريته فى أختيار أفعاله الخيرة والشريرة على حد سواء. حيث آمن بإن هناك فرصة حقة لدى الانسان لإختيار آفعاله سواء الأفعال الخيرة أو تلك الشريرة – أختياراً حراً حقاً يكون الانسان مسئولاً عنه. فكيف يمكن أن يحدث هذا الضعف الأخلاقى فى تصور أرسطو ؟؟

الواقع أننا لن نتمكن من الاجابة سوى بعد التعرف على مقومات الفعل المختار الحر لدى أرسطو – فيسهل علينا رؤية حدوث أفعال الضعف – طالما ينظر أرسطو إلى أفعال الضعف على أنها أفعال إرادية ومسئول عنها صاحبها. فنتعرف أولاً على الفعل الحر لدى أرسطو وبعد ذلك نعود إلى إجابة السؤال السابق. وهذا ما سوف يسوقنا بدوره إلى الدخول فى خطوات الشق الإيجابى لتصور أرسطو للحرية الانسانية. ولكن قبل ذلك لنتعرف على بقية الجانب السلبى من تصور أرسطو للحرية ؛ وأعنى به نقده لشمولية دولة أفلاطون أستاذه.

٤- الثورة على شمولية دولة أفلاطون:-

لا شك أن أرسطو يشارك أستاذه فى النظر إلى الدولة على أنها بناء أخلاقى يهدف إلى توفير السعادة والحياة الخيرة لأعضاءه جميعاً. وليس لطبقة معينة دون غيرها. ومن ثم صرح أرسطو بإن الدساتير التى تقصد تحقيق المنفعة العامة فى الدولة هى الصالحة، فى حين أن تلك التى تقصد تحقيق المنفعة الشخصية فحسب للحاكم أو لطبقة معينة، فهى دساتير فاسدة تماماً(٤٩).

لكن فيما عدا ذلك يختلف أرسطو عن أفلاطون. إذ لا ينظر أرسطو إلى الدولة المثالية على أنها بناء شمولى تذوب فيه تماماً فردية الإنسان وحريته كما يفعل أستاذه، بل يعتبرها بناءً طبيعياً تكون علاقة المواطنين داخله علاقة أناس أحرار متساوين فى كافة الحقوق والواجبات، وليست كعلاقة السيد بالعبد(٥٠) . إنهم إناس غير مسلوبو الإرادة والحرية، بل إن قيام الدولة أبعد ما يكون عن تقييد حرية الفعل لدى الإنسان تقييداً مطلقاً من أجل الخير العام، وإنما إعتبر أرسطو قيام الدولة هو على وجه الدقة الذى يوعى الإنسانى بقدرته الحرة على بلوغ خيره. وهو إنجاز من المستحيل تحققه إلا فى ظل نظام الدولة، فلا يمكن أن يتحقق خير الإنسان الخاص إلا بالإشتراك مع حكومة سياسية تحافظ على حقوقه وتصونها من إعتداء البعض عليها. وتحافظ على كمال الفضيلة الشخصية والعملية(٥١). وذلك لأن القانون ليس سوى كفالة للحقوق الفردية دون أن يكون له أى سلطان على أخلاق المواطنين وعدالتهم الشخصية(٥٢) . وبهذا حفظ أرسطو لمواطنى مدينته المثالية حريتهم فى أتخاذ القرارات الحرة فيما يتعلق بتدبير شئونهم الخاصة

فى الحياة، ولم يجعل الدولة متدخلة – كما فعل أفلاطون – فى كل صغـيرة وكبـيرة فى حياة الفرد الشخصية.

هكذا كان مواطن دولة أرسطو فرداً حراً له نصيب فى السلطة وفى الطاعة العامتين، إنه الذى يستطيع ويريد طوعاً أن يطيع وأن يأمر دواليك[٥٣] . بازلاً أقصى ما فى وسعه للتوفيق بين سعادته الشخصية وبين إستقرار المدينة فلا تضحية هنا بمصلحة الفرد من أجل مصلحة الدولة. كما أن خير المدينة لا يُفرض هكذا قسراً على الفرد، وذلك لأن خير الفرد هو أن يعيش حياة الفضيلة، التى تقتضى منه أن يوجه حياته وفقاً للتفكير العملى الحر، وفى الوقت نفسه يفى بالمتطلبات الإجتماعية المطلوبة منه[٥٤]. وأغلب الظن أن خير الفرد وخير المجتمع كانا لدى أرسطو شيئاً واحداً كما يقول جثرى، وهو الوصول إلى السعادة وتوفير الآمن والحماية للجميع من إعتداءات الآخرين وذلك لأن الفرد لا يمكنه الوصول إلى حياة كاملة وإلى تحقيق فعلى لإختياراته الحرة إلا بوصفه مواطناً وعضواً فعالاً فى مدينة منظمة تنظيماً جيداً[٥٥] .ومن ثم نظر أرسطو إلى الدولة على أنها الصورة المثلى للمجتمع الذى فيه تتحقق الحرية والسعادة الفردية والخير الإجتماعى فى الوقت نفسه.

كما يخالف أرسطو أستاذه كذلك فى نظرته إلى مقومات الدولة المثالية فلا يقول أرسطو بمجتمع طبقى كما قال أستاذه، بل يصر على أن مواطنى دولته أحرار ومتساوون يشارك الجميع فى الحكم وفى الطاعة على حد سواء. وكان هذا فى رأى أرسطو هو الذى ينص عليه العدل والدستور[٥٦]. كما يرفض أرسطو شيوعية النساء والأطفال وإلغاء الملكية الخاصة التى قال بها أفلاطون. وأعتبر انها مطالب تخالف الفطرة البشرية، ومضرة كذلك بالحياة الإجتماعية. فمن ناحية مخالفة الفطرة، أن افلاطون فى تصوره هذا يتجاهل الدافعين الغريزيين اللذين يسيطران على الإنسان فى حياته ويدفعانه إلى العمل والتفانى والبذل، وهما:– الملكية الخاصة، وحب الذات. فكل أمرئ يفكر فى المقام الأول فى منافعه الخاصة وقل ما يهتم بالمصالح العامة. أما فيما وراء ذلك فهو يتوكل بغاية الإرتياح على عنايات الآخرين[٥٧]. مما يعنى أن دعاوى أفلاطون سوف تقود إلى فتور الهمة، وإلى إضعاف الشعور بالمسئولية. أما من ناحية الضرر الإجتماعى فيتمثل فى أن المغالطة

بالمطالبة بالشمولية تقضى أصلاً على المدينة بوصفها كذلك، إذ طبيعى أن المدينة كثرة عظمى فإن عمدت إلى الوحدة صارت عائلة وعائلة صارت فرداً[٥٨].

إنتهى أرسطو إلى أن دولة أفلاطون حلم مثالى غير قابل للتطبيق فى الواقع الإنسانى العملى. إنها تقدم – كما قال ديورانت – مستوى للفضيلة وللكمال فوق طاقة الشخص العادى، فأين هو هذا الإنسان الذى لا يغير على عرضه ولا يرعى حرمة بيته بهذا الشكل المثالى ؟؟ وأين هى هذه المرأة التى ترضى أن تتنازل عن غريزة الأمومة وتترك طفلها هكذا بسهولة لأيدى السلطة[٥٩] . زد على ذلك أن أفلاطون بإلغاء الأسرة قد ألغى أهم مصدر للتربية فى مدينته. لقد دفع نفور أفلاطون من الديمقراطية إياه إلى تقديس الثبات، فأغفل قيمة الفرد وحريته وراح ينظم أمور دولته فى قوالب جامدة غير قابلة للتطبيق.

فإذا تساءلنا عن طبيعة دولة أرسطو المثالية، وجدنا أنه يتخذ من إيمانه الخاص بأن غاية الدولة تحقيق السعادة الكاملة لكل رعاياها أساساً يقيم عليه بناءه الخاص لدولته المثالية. حيث يجعل دولته حكومة دستورية تجمع بين الديمقراطية وبين الاوليجاركية فى بناء واحد تفسح مكاناً أمام الجميع للمشاركة فى الحياة السياسية، وفى الوقت نفسه تحترم دستوراً عاماً يحدد الكيفية التى ينبغى أن تُسير الأمور بناء عليها فى شتى المجالات. ولا تكون السلطة فيها غاشمة تخيف المواطنين وترهبهم، بل سلطة يقر بها المواطنون، ويرضى عنها الجميع. تضع القوانين العادلة للجميع وتحمى تنفيذها، إنها حكومة الطبقة المتوسطة – حكومة أحرار متساوين فيها يحكم ويُحكم المواطنون فى وقت واحد[٦٠]. فيها تجمع مميزات الديمقراطية والاوليجاركية على حد سواء. فهى لا تطالب المواطنين بالفضيلة المطلقة كما فعلت دولة أفلاطون، وفى الوقت نفسه لا تترك الحبل على الغارب للمواطنين ليفعلوا ما يشاءون مثل الديمقراطية المتطرفة– بل هى ديمقراطية دستورية يتم فيها الفصل بين السلطات الثلاث تماماً[٦١]. ولم يرض أرسطو عن الطغيان بالتأكيد الذى يضع محل سيادة القانون سيادة فرد هو دائماً محل لآلاف الشهوات التى تضطرب فى كل نفس إنسانية، ويعتبر أرسطو من يعيش فى ظل هذا الحكم عبيداً، يحكمون على أنهم قُصر وليسو متساوين. إنه حكم ترفضه طبيعة الأشياء نفسها[٦٢] كما رفض ارسطو كل من الاوليجاركية والديمقراطية، فالأولى تقوم على إستبداد قلة من المواطنين. والثانية تقوم

على طغيان الكثرة. حيث يأخذ أرسطو على القائمين عليها عدم عدالتهم وجهلهم مما يجعلهم يظلمون فى بعض الأحوال ويخطئون فى معظمها(٦٣).

فلم تكن دولته سوى جمهورية واقعية تحكمها الطبقة المتوسطة، إختارها الجميع لتشغل مناصب القيادة لبعض الوقت، لتحكم وفقاً للدستور، وعلى عاتقها تقع المسئولية الكاملة عن أى تقصير. فإذا إعترض معترض على تخويل حق إنتخاب الحكام إلى جمهور من الجهلاء الذين لا يعرفون ما يفعلون هنا كان رد ارسطو"إن هذا إتهام لا يصدق إلا على جمهور ساقط كل السقوط. حقاً الجمهور بشكل فردى لا يحسن الحكم كما يحسنه العلماء، ولكن الجمهور ككل إما أنه يفوق العلماء أو على الأقل يساويهم. فليس الفنان دائماً هو القاضى الأفضل والأوحد للفن(٦٤). فإذا تم إنتخاب الحكام إنتخاباً حراً تقلد هؤلاء الحكم ولكن تحت المراقبة والمحاسبة على أى تقصير فلا أحد فوق المسألة القانونية مهما كان، فيجب أن يلتزموا بالدستور، إنهم ليسو سوى حراساً للقانون وخداماً له(٦٥).

ولما كانت السلطة فى هذه الدولة الدستورية تحوز على موافقة الفرد الباطنية، وأنه يتنازل عن جزء من حريته الفطرية طائعاً من أجل حفظ البقية المتبقية منها من أعتداءات الأخرين عليها، فإنه لا تناقض إذن بين قيام هذه السلطة وبين الحرية الإنسانية الفردية التى آمن بها أرسطو. وذلك لأن الفرد هو نفسه الذى شيد هذه السلطة للحفاظ على حريته. عكس دولة افلاطون التى تضع قيوداً قوية على هذه الحرية كما رأينا.

لكن رغم دفاع ارسطو المشرف هذا عن الحرية السياسية - مجاراة للسفسطائيين وخروجاً على أستاذه - فإنه قد إتخذ موقفاً سلبياً من نظام الرق أقرب إلى موقف استاذه وأهل عصره من موقف السفسطائيين الثورى.

لم يجد أرسطو غضاضة فى الرق، وألتمس له عذراً طبيعياً بأن الطبيعة قد خلقت البعض عبيداً بالفطرة لأنها حرمتهم من نعمة العقل والإرادة، خلقتهم للطاعة فحسب. وقد قامت المدينة نتيجة لإرتباط العبد بسيده، حيث كان السادة هم العقل المدبر والعبيد القوة المنفذه(٦٦) . ولم يجد أرسطو غضاضة كذلك فى وصف العبيد بإنهم أدوات للإنتاج حية وملكية خاصة للسادة، يتصرفون فيها كيفما شاءوا - بما فى ذلك حقهم فى

قتلهم[٦٧]. وأعتبر وجودهم ضرورة إقتصادية - كالحيوانات المستأنسة سواء بسواء .

بل ذهب أرسطو إلى أن بعض الشعوب خلقوا بالطبيعة سادة، وبعض الشعوب خلقتهم الطبيعة لخدمة هؤلاء السادة[٦٨]. ومن العدل والخير لهذه الشعوب البربرية أن تطيع سادتها، فهذا فى رأيه هو ناموس الطبيعة الخالد[٦٩]. أما الرق الصناعى - بسبب الحروب والأسر، فقد إستقبحه أرسطو، فلا يجوز - فى رأيه - أن يُسترق اليونان الأحرار فى الحرب ليصيروا عبيداً[٧٠].

لكن إنصافاً للحق نقول إن أرسطو حاول أن يخفف من حدة معاناة الرقيق بعض الشئ، فأوصى بضرورة أن لا يسئ السيد استعمال سلطته على عبيده وأعتبر هذا شؤماً على الطرفين[٧١]. وأوصى بأن يكافئ العبيد المجيدين على أعمالهم بالحرية[٧٢]. وفى وصية ارسطو الأخيرة أوصى بتحرير كل عبيده. ولم يستبعد أرسطو حدوث مصادقة بين السيد وبين عبده بإعتباره إنساناً[٧٣]. كما طالب بأن الانسان عندما يؤنب عبده على خطأ أرتكبه عليه أولاً أن يشرح لعبده علة العقاب الذى يحل به[٧٤] . وهو فى هذا يصون كرامة وذات العبيد كبشر من الممكن أن يستفيدوا من أخطاءهم حتى وأن كان ينقصهم التروى العقلى السديد[٧٥].

ننتهى بذلك من استعراض خطوات الشق السلبي من تصور أرسطو للحرية والآن جاء وقت استعراض خطوات الشق الإيجابى منه:-

ب- الشق الايجابى لتصور أرسطو للحرية:

يتضمن هذا الشق: تصور أرسطو لمقومات الفعل المختار الحر، وتصوره للمسئولية الانسانية، فلننظر إلى كل تصور منهما بشئ من الإيضاح:-

١- مقومات الفعل المختار الحر:-

ينظر أرسطو إلى الانسان على أنه العلة الفاعلة لأفعاله فى هذا العالم، فهو مبدأ سلوكه وعلة لمعلولات ممكنة الحدوث فى بعض الأحيان وغير ممكنة فى أحيان أخرى، فإذا كانت الأجرام السماوية تدور بفعل الضرورة والحتمية، فإن الانسان أدنى ألوهية منها فى رأى أرسطو فلا يعرف الضرورة والثبات فى أفعاله، بل يتصرف بإرادة حرة[٧٦]. وهو علة فى إحداث أفعاله كما يكون علة فى إنجاب ابنائه وتقوم المسئولية الإنسانية على هذه الأفعال التى يكون الإنسان العلة الفاعلة والمختارة لها[٧٧]. ونفس الإنسان هى المبدأ

المحرك الحر فى رأى أرسطو داخل الإنسان الذى يحرك البناء العضوى من خلال التروى والاختيار العملى[٧٨]- لكى ينجز هذا البناء الأفعال المؤدية إلى تحقيق سعادة الإنسان المشبعة لمطالب كل من العقل والشهوة على حد سواء. وتتجسد هذه الفاعلية الأنسانية الحرة فى رأى ارسطو فيما يتخذه الإنسان فى حياته من إختيارات حرة متعمدة وكان هذا القول رائداً فى فلسفة الفعل الإنسانى، وحق لديفيد روس أن يقول"إن تصور ارسطو للإختيار المتعمد هذا -كان أول محاولة لصياغة مفهوم الارادة - كمفهوم محدد ومميز عن العقل الذى كان لدى سقراط[٧٩] . فماذا كان يعنى أرسطو بالإختيار المتعمد الذى أقام عليه الفاعلية الإنسانية بهذا الشكل الرائد ؟؟

عرف ارسطو الإختيار المتعمد **Proairesis** بأنه "فعل ما؛ يكون مصدره العلي داخل الإنسان نفسه، ويعرف كل الجوانب والملابسات الجزئية التى يقع فيها هذا الفعل[٨٠]"وتشير كلمة "المصدر العلي" هنا إلى عنصر الرغبة، لذا كان الاختيار لدى أرسطو قائماً على مقومى العقل والرغبة معاً[٨١] . وقد إعتبر روس أن قول أرسطو هذا بإعتماد الاختيار على الرغبة والعقل، وهو أبرز ما يضيفه أرسطو إلى الفكر السابق عليه[٨٢].

آمن أرسطو بأنه لا يمكن أن يقوم إختيار متروى حر على الرغبة وحدها، ولا على العقل وحده كما ظن سقراط من قبل، وإنما على الإثنين معاً. أما عدم كونه رغبة فحسب فيثبته أرسطو بقوله"إننا قد نرغب ونتمنى المستحيل ولكننا لا يمكن أن نختار هذا المستحيل، وإنما نختار فحسب بوجه عام ما يكون ممكناً ومتاحاً وفى حدود قدرتنا أن نفعله أو نمسك عن فعله[٨٣]. فلا يمكننا أن نختار الخلود مثلاً. "كما أن هناك أفعالاً تحدث لنا ولا يكون فى متناول قدرتنا أن نفعلها أو نمسك عن فعلها - كالموت والتقدم فى العمر"[٨٤] . كما أن هناك تناقضات شنيعة تنتج من عملية التوحيد بينهما فالرجل المفرط يتصرف بما يتفق مع رغبته، فإذا كان الإختيار هو الرغبة بمفردها، سوف يغدو هذا الرجل متصرفاً بشكل إرادى مختار، غير أنه من ناحية أخرى يتصرف على نقيض ما يعرف إنه الأفضل له، ولا أحد سوف يفعل كذلك لو كان عاقلاً، ومن ثم يكون من هذه الناحية متصرفاً بشكل غير إختيارى - فيكون نفس الرجل متصرفاً بشكل مختار

وبشكل غير مختار فى نفس الوقت وهذا تناقض[٨٥] . ويحدث نفس الأمر مع المعتدل ومن ثم فليس كل مسار للفعل يتفق مع الرغبة بمفردها يكون إختياراً إذن.

كما لا يكون الإختيار مجرد معرفة فقط. وذلك لأن من بين الأشياء المحتملة ويمكننا أن نختار من بينها - بعض الاشياء التى يمكننا أن نتروى عقلياً فيها، والبعض الأخر لا يمكننا، لأن إنتاجه لا يكون فى متناول إستطاعتنا[٨٦] .إضافة إلى أن مجال المعرفة أوسع بكثير من مجال الإختيار فلدينا أفكار ومعتقدات عن أشياء ممكنة التحقق، ولكن غير ممكن لنا ولا فى مقدورنا أن نختار فعلها كالخلود مثلاً[٨٧].كما أننا نشاهد حولنا كثيراً إناساً يتخذون إختيارات صائبة مع أنهم يملكون افكاراً خاطئة، والعكس صحيح، لذلك لا تحدد شخصيتنا ولا يحكم عليها بناء على أفكارنا وحدها، وإنما بناء على إختياراتنا والعمل بموجب هذه الإختيارات[٨٩].

فكان الإختيار الحر إذن لدى أرسطو وحدة متألفة من عقل ورغبة، أو قل كان رغبة مترتبة على تروى عقلى يبدأ بمشيئة وينتهى إلى قرار بالفعل. ويعلق أرسطو صحة الإختيار البشرى بشرط أن تكون الرغبة خيرة والاستدلال عليها سليماً أيضاً[٨٩] . إن العقل بمفرده ليس كافياً للفعل "لأنه بذاته لا يحرك شيئاً" ويحتاج إلى الرغبة كجانب دافع له على الفعل. كما أن الرغبة بدون العقل مجرد إندفاع أهوج وليس إختياراً واعياً[٩٠] . ومن ثم كان أرسطو كما تقول مارى كلارك - أول من تحدث عن الإختيار بوصفه شيئاً مختلفاً عن مجرد الرغبة وحدها، وعن مجرد التروى وحده فقال عنه" إنه رغبة مسترشدة بتروى عقلى فى إختيار ما يناسبنا مما فى إستطاعتنا فعله[٩١] ." فكانت نظرية أرسطو تقف بهذا الشكل موقفاً وسطاً بين النظرية العقلانية التى تجعل المعتقدات والأفكار أساس أفعالنا الوحيد، وبين النظرية الشهوانية التى تقول إن الشهوات هى القوة المحركة للإنسان فى كل أفعاله، وذلك لأن الرغبة والمعتقد العقلى يلعبان دورين متناظرين فى سلوك الانسان فى رأى أرسطو[٩٢].

غير أن الإختيار الإنسانى يختلف عن الانشطة الإنسانية الأخرى التى تشترك معه فى أنها أنشطة مرغوبة منا ونحن نعرفها ونتخيلها كالتنفس والسعال مثلاً، يختلف الإختيار عنها فى أن صورة الرغبة الداخلة فيه تختلف عن الرغبة فى هذه الأنشطة الأخرى، حيث أن الرغبة فى هذه الآخيرة تكون رغبة سلبية فحسب، فنحن نرغب فحسب فى أن

يستمر تنفسنا، ولا يمكننا أن نرغب فى إيقافه، أو إعادته مرة أخرى لو حدث وتوقف. أما فى الإختيار الحر، فيكون فى إمكان الانسان أن يرغب فى هذا الفعل أو لا يرغب كيفما يشاء. وهناك فارق كذلك فى المعرفة المتضمنة فى الحالتين، فمعرفتى بأنى أتنفس لا تكون معرفة تفسيرية تحليلية مثل المعرفة الداخلة فى الاختيار المتروى[٩٣].

فماذا نختار عندما تجتمع فينا الرغبة والعقل بهذا الشكل الذى قال به أرسطو ؟؟ ويجيبنا أرسطو بأن ما نختاره هو الوسائل المؤدية إلى الغايات العليا التى نرومها فى الحياة بوجه عام، ولا نختار الغايات نفسها. فلا أحد مثلاً يختار الصحة، وإنما يختار أن يمشى من أجل أن يحافظ على نفسه معا فى[٩٤]. إنا نتمنى فحسب الغايات ولا نختار سوى الوسائل المتاحة أمامنا لبلوغ هذه الغايات.[٩٥]

فإذا كان الاختيار الحر لدى أرسطو رغبة متروية عقلياً فى وسيلة فى إستطاعتنا فعلها للوصول إلى غايتنا، وكان الإنسان هو وحده المتمتع بالحكمة العملية [التروى العقلى] فإن الاختيار المتعمد قاصر لدى أرسطو على بنى الإنسان وحدهم دون بقية الموجودات وهنا يفرق أرسطو بين الفعل الإختيار المتعمد الذى يتميز به الانسان وحده، وبين فعل الإرادى الذى يشترك فى إمتلاكه كل من الانسان الاطفال والحيوانات[٩٦]. وذلك لأن الفعل الإرادى فى عرف أرسطو هو الفعل الذى يفعله الفاعل إنطلاقاً من داخل ذاته وليس مفروضاً عليه من قوى خارجية غير ذاته[٩٧]. وكل الكائنات كما نرى تتحرك إنطلاقاً من ذاتها، ومن ثم فهى تتصرف بشكل إرادى إذن. فكان الفعل الإرادى لدى أرسطو أوسع فى المدى من الفعل الإختيارى، فإذا كان كل فعل مختار بشكل متعمد هو فعل إرادى فإن العكس ليس صحيحاً.

وعلى مسألة إمتلاك البشر لملكة التروى العقلى والاختيار الحر هذه تقوم المسئولية والتكليف الأخلاقى والقانونى للبشر فى رأى أرسطو. لذا كانت الفضيلة والرذيلة أموراً خاصة بالبشر وحدهم. وهذا ما جسده أرسطو فى تعريفه للفضيلة بإنها "ذلك الذى ينبغى أن يختار من أجل ذاته – إختياراً متروياً عقلياً كالعدالة والسعادة[٩٨]". أو هى "إختيار الوسط الذى يناسبنا من بين البدائل المطروحة أمامنا – فهو الذى يحقق توازننا النفسى – مشبعاً لكل من العقل والرغبة معاً"[٩٩].

فلا يرى أرسطو ما سبق وآمن به سقراط من قبل بان الإنســان يكــون مختــاراً فحسب إختياراً حراً للفضيلة وحدها. بل ذهب أرسطو إلى أن الانسان مختار ومســئول كذلك عن إختيار كل من الفضيلة والرذيلة على حد سواء. فالمتهتك يتبع ملذاته بشكل متعمد ويستجيب إليها عن إختيار معتبراً أن ذلك من واجبه(١٠٠)، وكذلــك الفــاضل ينتصر بشكل مختار منه على رغباته كذلك(١٠١) . فى الأول تتغلب الشهوة على العقــل والعكس فى الثانى، وتتصرف النفس فى الحالتين بشكـــل إرادى(١٠٢) . فــإذا إعــترض معترض سقراطى على ذلك بقوله إنه لا سلطة لنا على ما يبدو لنا، وأن الاشياء تبدو لنا وفقاً لنوعية الناس التى نكونها، وهذه النوعية لا نكون نحن مختارين لها بـــل ترجــع إلى آصولنا الأولى وإلى تربيتنا المبكرة، وكلها أمور لا إختيار لنا عليها، ومن ثم تكون الرذيلة فعلاً غير مختار منا – طالما نحن نرغب فى الخير ولكن لا سلطة لنا على ما يبدو لنا أنـــه خير ولا يكون كذلك(١٠٣). فسوف تكون إجابة أرسطو لاذعة عليه. حيث سوف يرد ارسطو بقوله:– لو كان الأمر كذلك فلن تكون الفضيلة بدورها أيضاً مختارة منا إرادياً. واياً ما كانت الشاكلة التى يبدو بها الشئ أمام الانسان فإن هذا الاخير هو وحده الذى يختار ما يفعل لا بالإعتماد على الطبيعة، وإنما بالإعتماد على نفسه(١٠٤) . إن الانفعالات الغير عقلية ليست أقل إنسانية من كون العقل كذلك. وبالتالى فإن الافعال المنجزة تحت تأثير الانفعال أو الشهوة تكون أعمال الإنسان نفسه ايضاً مثلها مثل الافعال المنجـــزة بطريقة عقلية متعمدة(١٠٥). إنها أفعال إرادية مختارة لأنه كان بإمكـــان الانســـان أن لا يفعلها عندما هم بفعلها، فمن الممكن للعادل أن يصبح ظالماً ويختار أفعالاً ظالمة والعكس – لو اختار الانسان عند لحظة الفعل هذه النوعية من الأفعال. ثم أن الذين يقهرون على الفعل بشكل لا إرادى يفعلون ذلك بألم وتاؤه، فى حين أن أولئك الذين يتصرفون سعياً وراء اللذة يتصرفون بمتعة. إنه لمن لسخف – كما يقول أرسطو فى ختام دفاعـــه – أن نلوم الاشياء الخارجية وليس ذات المرء نفسها التى اضحت من السهل أن تُغوى وتقع فى الجريمة(١٠٦) . أن مصدر الإختيار فى الحالتين – الفضيلة والرذيلة – هى نوازع الانسان النابعة من داخله – والتى كان بإمكانه عن لحظة الفعل أن يختار بطريقـــة مغـــايرة لمـــا فعل(١٠٧).

ويختم أرسطو رده بالتأكيد على أن حياة الانسان فى جملتها سلسلة من لاختيارات الحرة، وأن الانسان هو المشيد الوحيد لشخصيته ولأتجاهه العام الذى يسلكه فى الحياة.(١٠٨) غير أن هذا التأكيد الختامى سوف يجلب على أرسطو أعتراضاً أخراً وهو أن نوعية شخصيتنا لا ترجع فى الحقيقة إلينا وإنما إلى ميولنا ونوازعنا الفطرية، فلا نكون نحن المختارين لها، وإنما من كوننا قد ولدنا بالشكل الذى نحن عليه، إنها هبة طبيعية كالصحة سواء بسواء(١٠٩). ولا يستسلم أرسطو، بل يعتبر هذا النقد – نقداً مغالطاً – طالما أن البشر يعنفون بوجه عام على الظلم والجبن فى حين لا يلامون على كونهم قد ولدوا مشوهين أو متخلفين عقلياً. فليست شخصيتنا مرساة بالطبيعة بل نحن الذين نشيدها أعتماداً على أنفسنا. من خلال إختيارنا الحر(١١٠) . أن قمة التناقض فى هذا الإعتراض أن من يقول به يرد الأفعال الخاطئة إلى الطبيعة فى حين يأخذ على عاتقه شرف الأفعال الخيرة. إننا نحن الذين نفعل ما نرغب فيه والعكس، وبإمكاننا أن نغير من شخصيتنا متى نريد ذلك وإن كان هذا يحتاج وقتاً طويلاً. ولكنه ممكن بالتربية والتعود.

فلابد فى الاختيار المتعمد من وجود عنصرى الرغبة الباطنية فى الفعل، والتروى العقلى الذى بفضله نختار هذا الفعل دون غيره. لذا نظر أرسطو إليه فى الأخلاق الأوديمية بإنه "إختيار مترو لوسيلة من المعروف أنها شئ فى مقدورنا فعله وفى الوقت نفسه محقق لغايتنا فى هذه الحياة(١١١) وكرر نفس الرأى فى الأخلاق النيقوماخية ، (١١٢) لذا ينظر أرسطو إلى الاختيار المتروى على أنه البداية الأولى للفعل، أو قل أصل الفعل وعلته الفاعلة. (١١٥) فعندما تجتمع الرغبة فى الفعل مع التروى العقلى ويتخذ إختيار مترو فى ذلك يحدث هذا الاختيار – كما يقول أرسطو – تغيراً فى جسم الفاعل، فتتحرك أجزاء الجسم بعد ذلك ملبية للأمر الصادر إليها(١١٤) . إنه فى أغلب الأحوال البداية الأولى للفعل وليس شيئاً تم وإنتهى قبل إبتداء الفعل. ولكن ينبهنا أرسطو إلى أنه ليس كل إختيار بداية مفجرة للفعل. ففى حالة الضعف الأخلاقى – من الممكن أن يكون الاختيار متخذاً لفعل الفعل الأفضل، ولكن المرء ينحرف عنه ويلبى نداء الشهوة(١١٥) . هكذا كان الاختيار لدى أرسطو نوعاً من المفاضلة التقديرية بين البدئل المتاحة واختيار أفضلها إختياراً حراً ومسئولاً. ومن ثم ففعل الشئ أو الامساك عنه بشكل متعمد فى نطاق إستطاعتنا.

لكن ماذا تراه يكون التروى العقلى الذى قصده ارسطو فى مفهومه عن الاختيار الحر. يجيبنا أرسطو عن ذلك فى "الخطابة" بقوله "إنه ذلك الفهم الذى يمكن البشر من الوصول إلى قرارات حكيمة حول ما يكون فاضلاً ومحققاً لغايتنا على الأرض[116]". أنه نشاط يحدد فيه الحكيم العملى خيراً عاماً نتمناه ويركزه على فعل معين جزئى فى إستطاعتنا فعله، ومن ثم يثير فينا حافزاً إلى فعل هذا الشئ[117] . ومن ثم فهو يهتم بما يكون من الواجب أن يُفعل فى هذا الموقف ويقدم هذا التروى – أو الحكمة العملية كما يسميه أرسطو – الترتيبات التفاضلية لذلك، فيمكن الانسان من تحديد الوسط فى هذا الموقف الذى أمامه ويفعله[118] . وبدون هذا التروى يكون الإنسان أشبه بكفيف يحتاج إلى البصر لكى يرى الطريق المستقيم فيسير فيه.

وما يقدمه التروى العقلى فى الإختيار المتعمد هو نوع من القياس (العملى) يتألف مما يتألف منه القياس النظرى من مقدمتين – كبرى وصغرى – تعقبهما نتيجة. وهذه النتيجة يعقبها الفعل مباشرة فى أغلب الاحيان[119]. لذلك قيل"أن القياس العملى لدى أرسطو فكر متجسد فى الفعل وليس فكراً يسبق الفعل"[120] لكن ألن يقودنا هذا إلى حتمية عقلية كتلك التى كانت لدى سقراط وهاجمها أرسطو كما رأينا – طالما أن الفعل يعقب القياس العملى حتماً ؟؟

لقد فطن أرسطو إلى هذا، فأكد – للدفاع عن صحة موقفه المؤيد للحرية الإنسانية – فى العديد من المواضع على أن القياس العملى لا يجريه الانسان فى كل إختيار حر يجريه فى أفعاله، وإنما يقوم به فى أغلب الأحيان، ويتصرف الانسان بناء على نتيجته فى الأغلب وليس دائماً[121]. فمن الممكن أن تقود الرغبة إلى فعل إرادى متعمد بدون إستدلال المرء عليه إستدلالاً عملياً. وحتى إذا أجرى المرء قياساً عملياً فلن يكون الفعل المختار هو نفسه النتيجة المترتبة على القياس إلا فحسب عندما تنطبق هذه النتيجة مع نموذج الرغبة المترسخ لدى الإنسان بشكل كامل[122] . لقد كانت الرغبة الباطنية مطلوبة بشدة لدى أرسطو لإنتاج الفعل من نتيجة القياس العملى بنفس درجة أهمية القياس العملى نفسه. فليست نتيجة القياس العملى هى التى تعين الفعل كعلة فاعلة له، بل فاعلية الرغبة التى تقبل هذه النتيجة هى التى تقوم بذلك. ويعكس هذا دور الرغبة الجوهرى فى إتمام الإختيار الحر[123]. زيادة على كل ذلك فمن الممكن فى رأى أرسطو

أن يجرى الإنسان القياس العملى ويصل فعلاً إلى النتيجة ويؤمن بها ولكن يتصرف عند الفعل على عكسها عندما تغلبه الشهوة(١٢٤). كما يحدث فى حالة الضعف الأخلاقى كما سوف نرى. فليس من الحتمى حضور القياس فى كل حالات الفعل الإرادية الحرة. فلا وجود لهذا القياس مثلاً فى الأفعال المفاجئة السريعة التى تتطلب منا رد فعل سريع عليها، كأن نؤخذ من الخلف على حين غرة، فمن المستحيل أن نجرى قياساً عملياً لنرى نتيجته ونتصرف بناء عليها، ومن ثم نرفض ما تقوله الأنسه جريسن أنسكوم من أن أرسطو فى قوله بالقياس العملى قد تورط فى الحتمية المنطقية دون أن يدرى(١٢٥). لا نتفق معها لأن نتيجة القياس العملى كما قلنا لم تكن ملزمة حتماً لدى أرسطو بفعل ما يرد فيها، وقد أكد أرسطو نفسه على ذلك فى كتابه "فى النفس" بقوله "ليس العقل بوصفه كذلك هو الذى يدفع المرء إلى الحركة وإنما العقل الذى يكون عملياً ومقترناً بنظرة مشتهية إلى شئ ما"(١٢٦).

يمكننا أن نرى مما سبق كيف كان إيمان أرسطو بالحرية الإنسانية وأولية الإرادة [الرغبة كما كان يسميها الإغريق] قوياً بنفس درجة إيمانه بأولية العقل. إذ إننا بعد إجراء القياس العملى ونصل إلى النتيجة المناسبة نسأل أنفسنا عما إذا كان يناسبنا فعلها أم لا، فإذا كانت الإجابة بالايجاب فإننا سوف نقدم على فعلها مباشرة، أما لو كانت بالنفى فإننا نبحث عن قياس أخر تكون نتيجته مناسبة لنا وللموقف الراهن. إننا عندما نقبل نتيجة القياس العملى فإنا نتخذ بذلك إختياراً مفضلاً من خصائصه إنه رغبة فى فعل ما يُحكم به إنه الأفضل من بين الخيارات المتاحة للفرد، ويسبق الفعل مباشرة فى الغالب(١٢٧).

غير أن أرسطو يشترط ضرورة وجود الفضيلة داخل الانسان لضمان إستقامة الاختيار الذى يتخذه بشكل حر(١٢٨). فيختار الإنسان الوسط ولا يفرط فى أفعاله، وبدون الفضيلة سوف ينحرف الاختيار الإنسانى عن الطريق الأصوب وينكب الإنسان على هدف شخصى انانى يحاول تحقيقه بشتى الطرق بما فيها الطرق المنحرفة أخلاقياً(١٢٩). فالواقع أن اختيار المرء يقوم على مفهومه حول الوجود الخير، وهو مفهوم يغلف أفكار المرء التى توحى عادة إليه بأفعاله المختارة تعبيراً عن فكرته الراسخة حول الحياة الخيرة، فإذا غابت الفضيلة فسوف يخطئ الإنسان فى إختياره – حيث سوف يختار

الوسيلة المناسبة لهدف منحرف هو الرذيلة، وهذا ما يفعلـــه الشخــص الداعــر[130] فحضور الفضيلة يمنع إذن من إستغلال القياس العملى إستغلالاً سيئاً لتحقيـــق هـــدف منحرف[131]. ولم تكن هذه الفضيلة التى قصدها أرسطو هنا مجـــرد الفطـــرة الحســـنة (الدوافع المستقيمة بدون توجيه عقلى) وإنما قصد إستقامة مترسخة فى الشخصية مختلطة بالعقل القويم[132]. إنها ليست العقل النظرى كما حسبها سقراط وافلاطون، ولا المهارة العملية وحدها كما يقول السفسطائيون، وإنما هى الأثنين معاً.

فإذا كانت الفضيلة لدى ارسطو نزوعاً ثابتاً للإختيار، وأن الإختيار رغبة متعمدة، فإن الإختيار لا يمكن أن يكون خيراً إلا عندما يكون هناك تعقل سليم ورغبة مســـتقيمة وأن يكون الموضوع الذى يؤكده العقل وتتبعه الرغبة شيئاً واحـــداً بـــالضرورة[133] . فلابد من إتفاق العقل مع الرغبة فيه، الأمر الذى دفع البعض إلى القـــول"إن للحكمـــة العملية لدى أرسطو وظيفتين:- أنها تحدد الغاية التى يرجوها الانسان بتطبيق الفضيلـــة على حـــالات جزئية، والقيام بالإختيار الصائب حيث تحدد هذه الحكمـــة الوســـائل المؤدية إلى هذه الغاية المرجوة، ومن ثم تتجاوز الحكمة العملية حدود القياس العملى إلى الجزء الآمـــر فى الإنسان، فهى لا تتروى فى الوسائل فحسب، بل وفى الغايـــات، ممـــا يقربها إلى العنصر الثانى فى الاختيار وهو الرغبة[134] . فكـــان الإختيـــار الحـــر لـــدى أرسطو "فعلاً" نابعاً من عقل ملقح بلقاح الرغبة، أو رغبة مسترشدة بالعقل[135]" . على حد وصف أرسطـــو له. إنه قرار يصدره الإنسان إنطلاقاً من رغبته وعقله لفعل معين أو الامساك عن فعل معين يراه مناسباً لتحقيق هدفه فى الحياة[136] . وهذا ما جسده أرسطو فى تعريفه للأختيار الحر بإنه"رغبة تُشكل بواسطة إدراك أن هذا الفعل ســـوف يحقـــق واحدة من الغايات المصدق عليها بواسطة نظرتنا العقلية نحو الحياة الخيرة، ومن ثم تكون إرادتنا الحرة هى المسئولة عن الفضائل والرذائل التى نتمتع بها، وتكـــون الاختيـــارات الصادرة من الإنسان معبرة - كما قلنا عن نوعية شخصيته، ونحن نحكم عليـــه وعلـــى شخصيته من خلال هذه الإختيارات[137].

فإذا كان الإختيار لدى ارسطو يقوم على المقومات السابقة - الرغبة والعقـــل - فمن الواضح أن أرسطو يفسح مكاناً فى نسقه لحرية الإرادة الإنسانية، وكذلك لحريـــة الاختيار الإنسانى للأفعال التى تروق للإنسان وتناسبه فى هذه الحياة. فإذا كان افلاطون

يجعل حرية الإختيار الانسانية قاصرة فحسب على إختيار النفس لنوعية الحياة التى سوف تحياها فى دورة التناسخ القادمة، ويجعلها فى العالم الأخروى الأعلى، فإن أرسطو يقيم حرية الإختيار بين يدى الانسان فى عالمنا المحسوس هذا الذى نعيش فيه. فالإنسان حر لدى أرسطو بالنسبة لعملية إختيار أفعاله التى يفعلها بعد تروى عقلى فيها لأن أرسطو يؤمن بإن هناك فرصة للإمكان فى هذا العالم، حيث لم تحدد حوادثه ووقائعه تحديداً مسبقاً، بل الإنسان فى نظر أرسطو هو الذى يشكل جزءاً من هذه الأحداث إنطلاقاً من ذاته الحرة وحدها. وهذا ما نص أرسطو عليه صراحة فى الأخلاق الأوديمية حيث قال"إن البشر مصادر لبعض الأفعال المحتملة فى العالم، إنهم أساس حدوثها وكذلك لعدم حدوثها، وعلى الإنسان تعتمد هذه الأفعال فى وجودها وعدم وجودها – كالفضيلة والرذيلة(١٣٨) . فلكل إنسان – لدى أرسطو إذن ذاته المستقلة التى منها تصدر أفعاله بشكل حر، أو على الأقل تصدر منها آصول أفعاله. إن هناك كثرة من الأمور تحت تصرف الإنسان وعليه أن يختار بإرادته الحرة ما يريده من بينها. فإلى أرسطو إذن يرجع الفضل فى إظهار معالم الاختيار الحر لأول مرة فى تاريخ الفكر اليونانى فما نظن.

لقد كان إختيار الإنسان المتروى الحر – فى رأى أرسطو – هو السيكولوجيا التى تكمن خلف كل فعل يصدر من الموجودات البشرية الواعية. وهو الذى يميز الانسان عن الكائنات الأخرى، وعليه ترتكز القوانين والمحاسبات الأخلاقية. إننا أحرار لدى أرسطو ومسئولون عن أفعالنا، فلا ترجع أفعالنا إلى أى علل أخرى خارجية غير تلك القائمة فى ذواتنا، فهذه الآخرة هى آصول أفعالنا الوحيدة.(١٣٩)

بل إننا نرى أن قول أرسطو بإن الفضيلة هى إختيار الوسط شئ يؤكد على إيمان أرسطو بالحرية الانسانية، طالما أن هذا الوسط – شئ نسبى – يحدده الانسان بنفسه، حيث أن الانسان هو الذى يحدد فى المواقف التى تقابله – الكيفية التى سوف يتصرف بناء عليها وفقاً لحكمته هو العملية، وتقديره لقوة البدائل المتاحة فى تحقيق هدفه. وقد جسد أرسطو كل ذلك فى تعريفه للفضيلة بإنها"نزوع إلى اختيار متوائم بشكل جوهرى مع الوسط الملائم نسبياً لنا و المحدد بواسطة حكم العقل"(١٤٠) . فلم يكن الوسط لدى أرسطو وسطاً حسابياً جامداً، وإنما كان نسبة هندسية يراعيها الانسان وتتباين بتباين

المواقف والأشخاص[١٤١]. فما كانت السعادة الإنسانية إذن لدى أرسطو نتاجاً للمصادفة وإنما من تشييد العقل الإنسانى، يكتسبها الإنسان بجهده وفعله الحر، ولا يعتمد خير الإنسان وشره على ضربات الحظ أبداً . حقاً لا ينكر أرسطو أن للظروف الخارجية تأثيرها علينا، غير أن سعادتنا فى رأيه من تشييد أفعالنا الحرة[١٤٢]. فلم تكن توجد لديه فى كل حالة قاعدة سلوكية جامدة يجب على الانسان أن يسلك وفقاً لما تقرره، بل الانسان فى نظر أرسطو هو الذى يبتدع من نفسه الإجابة التى يراها مناسبة للمشكلة التى أمامه[١٤٣].

أما ما يحول الإختيار إلى فعل إجبارى، فقد أوضحه أرسطو من خلال تقسيمه الرباعى للفعل الإنسانى: فهناك الفعل الإرادى – الذى يشترك فى إمتلاكه الانسان والحيوان– و هو الفعل الذى ينبع من رغبة فاعلة الباطنية. وهناك الفعل اللاإرادى: وهو الفعل الذى يكون مفروضاً على الفاعل فعله من الخارج، ولا تكون لديه رغبة فى فعله، مثل أن تقذف بحجر إلى أعلى على ضد حركته الطبيعية إلى أسفل[١٤٤]. ثالثاً هناك الفعل الإختيارى الحر الذى يختص بالبشر وحدهم ويشترك فيه العقل والرغبة كما رأينا. ويقابله الفعل غير المتعمد، ويقصد به أرسطو الفعل الذى تكون نتيجته غير مقصودة عقلياً من الفاعل[١٤٥].

وقد إعتبرأرسطو الجهل والإجبار علتين تجعلان الفعل الإنسانى فعلاً غير متعمد. الجهل لأنه يقضى على المقوم الأول من مقومى الفعل المختار الحر وهو المعرفة، والإجبار لأنه يقضى على المقوم الثانى وهو الرغبة. ولننظر إلى كل علة منها بشئ من الإيضاح:–

يتسبب الجهل فى جعل الفعل الإنسانى غير متعمد ولا مختار من قبل الإنسان – فىرأى أرسطو – لو حدث وكان الفاعل جاهلاً بأى من الملابسات الجزئية المحيطة بفعله، ولم يكن المرء متسبباً فى إصابته بهذا الجهل ولم يكن بإمكانه أن يتجنبه [كأن يجهل المرء حقيقة الشخص الذى يوقع عليه فعله، أو بالطريقة السليمة التى بها يُنفذ الفعل أو بطبيعة الموقف،أو بحقيقة الأداة المستعملة، أو نتيجة هذا الفعل][١٤٦] وعلامة هذا الجهل المبرئ للإنسان ويجعل فعله غير متعمد بهذه الصورة هو أن يشعر الفاعل بالندم والآسى الشديد على ما فعل بعد أن يعرف الحقيقة، وأن لا يكون الفعل مما يمكن التنبؤ به مسبقاً[١٤٧].

فأوديب مثلاً قتل أباه بشكل غير متعمد لأنه كان جاهلاً بحقيقته اثنـــاء عمليـــة القتـــل نفسها.(١٤٨)

وهنا يشير أرسطو إلى أنه ليس كل جهل بملابسات الفعل يكون مبرئاً لصاحبـــه، وجاعلاً فعله فعلاً غير متعمد. فهناك فارق بين التصـــرف بســبب الجـهل due to Ignorance وبين التصرف فى جهل in ignorance التصرف الأول يبرئ صاحبه ويحول فعله إلى فعل غير مختار، وهو النوع المقصود بالحديث هنا، أما التصرف فى جهل فلا يبرئ صاحبه، بل يكون مديناً له إدانة شديدة على فعله، لأن الفاعل فيـــه يكـــون ممتلكاً للمعرفة الخاصة بالموضوع ولكن لا يستعملها فى الموقف الراهن أمامـــه بســبب إهماله للتمعن والتدقيق، أو بسبب تكاسله أو بسبب إنكبابه على الشـــهوة. كأفعـــال الشخص الثمل مثلاً، فالسكران الذى يسئ إلى رجل الشرطة فى حالة السكر يعرف أن الذى أمامه رجل شرطة ولكن سكره جعله غافلاً عن ذلك، وجعله ينظر إليه على أنـــه فتاة الحانة. كما أن المرء الذى يتصرف مخالفاً للقوانين والأعراف المترســخة – زاعمـاً جهله بها – يكون مداناً أيضاً لعدم حيازته لهذه المعرفة الضرورية والبديهية لـــدى كـــل إنسان – مثل الجهل بأن السرقة محرمة قانونياً أو أخلاقياً مثلاً(١٤٩).

أما الإجبار والقهر فهما العلة الثانية التى تجعل أفعالنا غـــير متعمـــدة. فكلاهمـــا ضغوط آتية من قوى خارج الإنسان تدفعه إلى فعل أشياء لا يرغبها. كان القهر لـــدى أرسطو هو الفعل الذى يكون الإنسان فيه سلبياً تماماً ويفعله رضوخاً لضغـــط القـــوى والعوامل الطبيعية، التى تُفرض على الإنسان من الخارج ويخفق فى مقاومتها ولا يكـــون المرء متلذذاً بفعلها، ولا متسبباً بحمقة فى التعرض لها(١٥٠) . وأما الإجبار فهو مختلف عن القهر، إنه الفعل الذى فيه يُجبر الإنسان على فعل ما يفعلـــه بضغـــط قـــوى أخـــرى لشخص (أو لمجموعة أشخاص) أقوى منه، تجبره على فعل ما يفعل دون أن يكون بإمكانه أن يتوقف عن الفعل لعجزه أو لعدم قدرته، ودون أن يكون الفاعل مساهماً بأى شكـــل فى تعرضه لهذا الموقف سواء بالإهمال أو التكاسل أو العبث أوالسعى وراء اللـــذة(١٥١). مثال ذلك الحالة التى فيها يأخذ شخص يد آخر ويجعله يضرب بها طرفاً ثالثاً. ففى هذه الحالة لا يكون الطرف الثانى متصرفاً بحرية وبشكل متعمد، إذ لم يكن فى نطاق إستطاعته أن يتوقف عن ذلك. ومن الممكن فى هذه الحالة أن يكون المضـــروب أبـــا الضـــارب

مثلاً[١٥٢] . وليس إستعمال القوة الشخصية وحده من قبل الأخرين علينا هو الظروف الوحيدة للإجبار، بل من الممكن أن يفرض الأخرون أوامرهم علينا بشكل إجبارى من خلال التخويف والإرهاب،أو النصب والتحايل.. الخ[١٥٣].

أما قول أفلاطون وجورجياس السفسطائى بأن الشهوات تمارس ضغطاً إجبارياً علينا، وأن الأفعال التى نفعلها رضوخاً للشهوة، أفعال إجبارية مبرئة لنا، فإن أرسطو يعتبره قولاً سخيفاً، سوف يترتب عليه أن تكون كل أفعال الأنسان أفعالاً لا إرادية[١٥٤]، سواء أكان الدافع إليها العقل أو الشهوة. إن النفس ككل فى هذه الحالات تتصرف بشكل حر إرادى – حتى وإن كان جزء منها يُقهر بواسطة الجزء الأخر، طالما أن الحافز على الفعل – كما يقول أرسطو – نابع من ذات الإنسان الباطنية نفسها[١٥٥]. وينتهى أرسطو إلى أنه لو إفترضنا أن أفعال الشهوة أفعال لا إرادية لكانت أفعال الأطفال والحيوانات أفعالاً لا إرادية أيضا. بل ولن يغدو أى فعل إنسانى ظريف ونبيل فعلاً إرادياً حراً، بل سوف يكون إجبارياً علينا، طالما أننا نفعله سعياً وراء اللذة[١٥٦]. فلا تكون إجبارية إذن الأفعال التى يفعلها المرء تحت ضغط الشهوة، لأن دوافعنا الشخصية الحرة هى التى تدفعنا إليها، ومن العبث أن نلوم العالم الخارجى عليها بدلاً من أن نلوم أنفسنا. فلا يُفرض علينا سلوكنا الباحث عن اللذة وفقاً لنموذج المثير والإستجابة الآلى، بل نحن الذين نتخذ الإختيار لها ونقيّم المتع وهى أمور تقع فى نطاق سيطرتنا، وما نفعله لا يعتمد على طبيعة المثير بل على نزوعنا نحن نحوه. فنحن علل فاعلة حرة ومسئولة.

نصل أخيراً إلى الأفعال المختلطة كما يسميها أرسطو **mixed actions** وهى الأفعال التى يضطر فيها الإنسان إلى فعلها تجنباً لخطر أو لشر أعظم منها أو تحقيقاً لهدف نبيل. مثل عملية التخلص من حمولة السفينة عند إشتداد العاصفة حفاظاً على حياة طاقم السفينة وآمان السفينة نفسها، وكذلك الإقدام على فعل خائن خسيس تحت تهديد طاغية مستبد يهددنى بقتل أبنائى ووالدى إن لم أفعل... الخ وقد نظر أرسطو إلى هذه الأفعال على أنها تفرض علينا بفعل القهر أو الإجبار الخارجى[١٥٧] ونضطر إلى فعلها إنطلاقاً من الرغبة فى تجنب هذا الشر العظيم. ومن ثم إعتبرها أرسطو افعالاً إرادية وإن كانت تبدو أفعالاً لا إرادية، ويكون الانسان مسئولاً عنها بعض الشئ فى نظر

أرسطو[١٥٨]. فإلقاء البحارة للحمولة بالنظر إليه من زاوية المعرفة الموضوعية نقول إنه فعل لا إرادى – فقد أجبروا عليه بفعل قهر خارجى اقوى بكثير من رغبتهم فى الحفاظ على الحمولة، أما بالنظر إلى هذا الفعل من زاوية البحارة أنفسهم يظهر أنه فعل من صنيع عقلهم العلي – ومن ثم فهو فعل إرادى مختار – حيث قصدوا فعله فى هذه اللحظة – وكان بإمكانهم أن ينتظروا بعض الوقت إلى أن تهدأ العاصفة ففعلهم بهذا الشكل صدر من قرارهم الشخصى المتروى. ومن ثم فهو يجمع بين الإرادية واللاإرادية[١٥٩] . وإن كان أقرب إلى الفعل الإرادى. غير أننا لا نفعل هذه الأفعال إلا فى ظروف معينة، ولا نفعلها فى الظروف العادية[١٦٠] . أو بعبارة أخرى: إنها أفعال مختارة لأن فيها تروى عقلى يسبقها ويختارها الإنسان من أجل غاية اسمى، ويكون الإنسان فيها هو الضابط والمتحكم فى فعله، ولكنها فى الوقت نفسه أفعال لا إرادية لغياب وجود الرغبة الصادقة داخل الإنسان، أو لا أحد سوف يريد أن يفعلها فى الأوقات العادية[١٦١].

إلا أنه إذا كانت أفعال القهر والإجبار وكذلك الجهل بالظروف والملابسات الجزئية المحيطة بالفعل تجعل الفعل الإنسانى فعلاً غير مختار وليس حراً، فإنها لا تجعله دائماً فعلاً لا إرادياً فى رأى أرسطو[١٦٢]. ففى كثير من الأفعال الإجبارية – لو لم تكن لدى رغبة باطنية فى فعلها لما فعلتها مهما كانت كمية الضغوط الواقعة على. فهناك فارق كما قلنا بين الفعل الإرادى وبين الفعل المختار المتعمد. فمثلاً عندما يقتل أمرئ شخصاً أخراً رآه مندساً وأحس بحركته من بعد خلف ستائر غرفة نومه، وإتضح فيما بعد أن القتيل أبو القاتل، فإن القاتل فى هذه الحالة يكون قد قتل الشخص المختبئ خلف الستائر بشكل إرادى، ولكنه فى الوقت نفسه قتل أباه بشكل غير مختار لغياب عملية التروى العقلى والقصد المسبق عنده فى قتل أبيه[١٦٣]. لذا يوصينا أرسطو بأن لا نتخذ من عملية وجود رغبة لدى المرء فى فعل الفعل دليلاً على أنه يتصرف بشكل مختار، إذ قد يحدث ويرغب المرء فى أفعال لا تكون مختارة لديه إختياراً حراً[١٦٤] كما هو الأمر فى الأفعال المختلطة السابقة.

ننتهى بذلك من إستعراض أهم مقومات وجوانب الإختيار الحر المسئول فى نظر أرسطو، ويمكننا الآن أن نفهم فى ضوءها كيفية حدوث الضعـــف الأخلاقـــى فى رأى أرسطو:

٢-كيفية حدوث الضعف الأخلاقى:

يفترض أرسطو[١٦٥]- فى معارضة حتمية سقراط العقلية - إمكانيـــة حـــدوث الضعف الأخلاقى للإنسان. ويكرس كتاباً بأكمله فى مؤلفـــه الأخـــلاق النيقوماخيـــة. لمناقشة هذا الموضوع. حيث إفترض إمكانية أن يفعل الإنسان فعلاً على عكس ما يعرف إنه الصواب، إذ يشهد الواقع حولنا على أننا أحياناً، نعرف الأفضل ولا نفعله ونفعـــل الأسوأ بدلاً منه، حيث تغلب علينا الرغبة فى متعة عاجلة بدلاً من الرغبة فى إكتســـاب الخير الأبقى - فنفعل الظلم ونحن نعرف أننا نفعل ذلك جرياً وراء الشهوة[١٦٦]. ويؤكد ارسطـــو على أن فعل الضعيف أخلاقياً فعل إرادى وليس إجبارياً، لأن الفاعل يتلـــذذ فيه بفعله ولا يكون مفروضاً عليه قهراً من الخارج[١٦٧]. كما أن ضغوط الشهوة الـــتى يرضخ لها بمقدور معظم الناس تحملها دون الرضوخ لها فى معظم الأحيان[١٦٨]. وقد فرق أرسطو بين هذا الضعف وبين التهتك أو الخلاعة. فالإنسان فى هذا الأخير يفعل الســـوء وهو يعتبره هدفه وغايته فى الحياة ويشعر بعد فعله له باللذة والإنشـــراح، فى حـــين أن الضعيف أخلاقياً يفعل السوء وهو عارف أنه ليس هو خيره الحقيقى ويشعر بعد فعله له بالألم والندم على تصرفه على ضد خيره الحقيقى[١٦٩].

فلم يكن الانسان لدى أرسطو مجرد عقل فقط كما حسبه سقراط بل كان لديـــه عقلاً وشهوة معاً وأنه أحياناً ما يطيع شهوته بشكل إرادى منه على عكس مـــا زعـــم سقراط فمن الممكن أن ينتصر قياس الشهوة علىقياس العقل وينطلق الإنسان لينفـــذ النتيجة المترتبة على الأول وهو عالم بأنه فى ذلك لا يحقق خيره الحقيقى.

وقد فرق أرسطو - فى بداية تفسيره للضعف الأخلاقى بين مســـتويين فيـــه:- التهور(προπετεια) **impertuousness** الذى لا يتوقف الإنسان فيه لكى يفكـــر فى سلوكه بل يندفع إليه بفعل الشهوة إندفاعاً مباشراً، وبين الضعف الأخلاقى بـــالمعنى الأكمل **Weakness Proper**(ασθενεια) فيه يتروى الانســـان فى فعلـــه. ويعرف أنه خطأ لا يجب فعله ومع ذلك يضعف ويفعله بسبب حدة الإنفعـــال أو قـــوة

الإشتهاء إليه[١٧٠]. والتهور أحسن حالاً من الضعف الكامل إذ من السهل أن يـــؤوب صاحبه إلى الصواب بعد زوال السبب.

قدم أرسطو لنا طريقتين لتفسير كيفية حدوث الضعف الأخلاقى. الطريقة الأولى تقوم على التفرقة بين إمتلاك المعرفة (معرفة بالقوة) وبين إمتلاك المعرفـــة وإســـتعمالها فى الوقت نفسه، الأولى مثلها أرسطو بمعرفة عالم الهندسة لنظريات إقليدس التى لا يستعملها لأنه ثمل أو مشغول بالإستماع إلى مقطوعة موسيقية وبين معرفته بهذه النظريات وهو يحل بعض المسائل الهندسية[١٧١]. ومن ثم يرى أرسطو أنه من الممكن أن يحدث فى الواقع أن يكون إنسان عارفاً بإن إرتكاب الفاحشة مع زوجة جاره فعل مرذول، ولكن فى لحظـــة الطيش والتهور يغفل عن ذلك ويرتكب الفاحشة معها، فتكون معرفته فى هذه الحالـــة كامنة فى عقله بالقوة فحسب، فقد أعماه نداء الشهوة عن تبين الحقيقـــة[١٧٢]. وقـــد وصف الأستاذ كينى هذه المعرفة بالقوة لدى أرسطو بإنها نصف معرفة وليست معرفـــة كاملة[١٧٣]. ولا يفسر لنا هذا سوى كيفية حدوث النوع الأول من الضعف الأخلاقى لدى أرسطو وهو التهور، حيث تحدث الشهوات تغيراً فى الجسم يجعلـــه عـــاجزاً عـــن إستعمال المعرفة الصحيحة التى لديه – فتضحى شيئاً سلبياً جامداً. فلا يتصرف الضعيف أخلاقياً هنا بناء على معرفته العملية لأن رغبته هنا لا تتفق مع حكمة بالأفضل، حيث لا يرغب فعل الفعل الأفضل بشكل جازم[١٧٤]. وهو لا يتصرف هنا بسبب الجهل – وإلا لكان فعله لا إرادياً وغير مسئول عنه، مع أن العكس هو الصحيح، وإنما يتصـــرف فى جهل مثله مثل السكران[١٧٥].

أما عن كيفية حدوث النوع الثانى من الضعف الأخلاقى – الضعف بالمعنى الأتم – فيقول أرسطو أن المرء فى هذه الحالة يجرى قياساً عملياً ([١٧٦] فعلاً فيعرف المقدمـــة الكبرى "كل الأشياء التى من النوعية س يجب أن تجتنب" ولكنه لا يصـــل إلى معرفـــة المقدمة الصغرى "أن هذا الفعل الذى يهم بالإقدام عليه من النوعية س" ومن ثم يخفق فى معرفة أن الفعل(س) فعلاً فاحشاً فيفعله[١٧٧]. وأحياناً ما يكون الضعيف أخلاقياً عارفـــاً بالمقدمتين الكبرى والصغرى السابقتين ولكنه يفشل فى إستخلاص النتيجة المترتبة عليها القائلة "لا تفعل هذا الفعل" والسبب فى فشله هنا هو حضور الرغبة أو الإنفعال القوى لديه لفعل الفعل (س) فينصرف إليه فى الحال [١٧٨]. يقول أرسطو معبراً عن ذلك "تبدو

النفس منصته إلى العقل بدرجة معينة ولكنها لا تحسن الإنصات إليه – كما يفعل العبد المتسرع الذى يجرى إلى الخارج قبل أن يكون قد إستمع جيداً إلى ما يأمره به سـيده ، ومن ثم يخطئ فى المهمة ، وهكذا النفس كل ما يكون فيها حرارة وتسرع فى طبيعتها ، فإنها تستعجل السماع [١٧٩] "لا تستعمل النفس المعرفة هنا لأنها قد الهيت عنها بالشهوة، والعلة فى ذلك لا يجب البحث عنها فى الموقف الراهن وإنما فى التاريخ المبكر للإنسان، إذ ينبغى النظر إلى ذلك فى ضوء المراحل التى مرت بها الشخصية [١٨٠] .

إن نداء الشهوة هو الذى يعرقل إستمرار خطوات القياس العملى ويجعل المرء ينصرف عن إتمامه فى تفسير أرسطو السابق . إن أرسطو هنا لا يزال يتمسك بمقولة سقراط العقلية فى حقيقة الأمر ، إذ لا يزال مؤمناً بإن المرء لو لم يعوقه نداء الشهوة لكان قد وصل إلى نتيجة القياس فعلاً وتصرف بناء عليها حتماً . إنه لا يزال هنا مثل سقراط مؤمناً بإن المعرفة الحقة لا يمكن أن تُقهر بواسطة الشهوة . وقد أخذ هذا المأخذ على حل أرسطو بعض الباحثين [١٨١].

لكن يجب أن لا نتسرع فنتهم أرسطو بهذا الإتهام وذلك لأن هذا التفسير لا يعبر عن كل موقف ارسطو ، بل كان بديلاً من البدائل التى طرحها ارسطو فحسب ، وقد رفضه ديفيد روس بشدة معتبراً إياه غير مجسد لموقف أرسطو الحقيقى [١٨٢]، وذلك لأنه سوف يجعل فعل الضعيف أخلاقياً فعلاً لا إرادياً ، ومن ثم غير مستدعى للعقاب والإدانة وهو ما يرفضه ارسطو صراحة [١٨٣]. ولم يرد موقف أرسطو التفسيرى النهائى من الضعف الأخلاقى إلا فى الكتاب السابع من الأخلاق النيقوماخية ، حيث ذهب فى الفصل الثالث منه إلى أن الضعيف أخلاقياً يجرى قياسين عمليين وليس قياساً واحداً . يجرى قياساً قيمياً أخلاقياً سليماً يعرف فيه معرفة أكيدة المقدمة الكبرى وتلك الصغرى، ويتوصل كذلك إلى النتيجة السليمة المترتبة عليها ، ولكنه لا يسلك بناء عليها وإنما بناء على نتيجة أخرى لقياس الشهوة لذى يجريه فى ذات الوقت – بسبب تدخل الشهوة أو الإنفعال تدخلاً يجعله يعزف عن التصرف القويم ويتبع نداء الشهوة[١٨٤] . القياس الأول هو قياس العقل الذى يامره فى النتيجة بتجنب إرتكاب الفواحش مع زوجة جاره، والقياس الأخر هو قياس الشهوة المضاد للأول وفيه تطالب النتيجة بإرتكاب الفاحشة مع هذه السيده لأنه أمر سار وممتع ، ويتصارع القياسان معاً داخل نفسه – فيحدث أن

تنتصر الشهوة فى حالة الضعف الأخلاقى [١٨٥] ، فى حين ينتصر العقل فى حالة العفة.[١٨٦]

ففى هذا التفسير الأخير يقول أرسطو بحدوث صراع نفسى عنيف داخل المرء بين العقل وبين الشهوة ، تنتصر فيه الشهوة على العقل وتجبره على طاعتها على عكس ما زعم سقراط تماماً . ففى هذا التفسير الأخير تكون المعرفة الحقة حاضرة حضوراً تاماً فى حالة إرتكاب الفاحشة [١٨٧]. فيكون الضعف إرادياً وتتم مسألة الإنسان عنه ، وهو جوهر موقف أرسطو النهائى . فالفاعل هنا يعرف النتيجة الأخلاقية الذاهبة إلى أنه لا يجب أن يفعل هذا الفعل ولكنه لا يتصرف بناء عليها وإنما ينصاع لنداء الشهوة ، ولم تمنعه معرفته بالنتيجة السليمة أخلاقياً من إتيان الفاحشة كما ظن سقراط أنها تفعل . إن ضعفه هنا ليس فشلاً فى القياس الأخلاقى العملى ، وإنما فشل فى تطبيق النتيجة التى أستنتجها على الموقف الراهن أمامه . فلم يكن الانسان عقلاً فحسب لدى أرسطو بل عقل وشهوة . ومن الممكن أن تنتصر الشهوة فيه على العقل دون أى تناقض .

إن السبب فى عدم تصرف الضعيف أخلاقياً وفقاً لنتيجة القياس الأخلاقى التى توصل إليها بشكل سليم قبل فعله ، هو ضعف إرادته ، أو قل ضعفه عن أن يريد فعل ما قد حكم بانه الأفضل لحضور قياس الشهوة فيه وسيطرته بشدة عليه أثناء الفعل ، وفى هذه الحالة يسلك المرء بشكل متعمد المسلك الضعيف أخلاقياً المضاد لحكمه العقلى بالأفضل وهو عارف أنه يفعل ذلك [١٨٨]. فيكون إعتناقه لنتيجة القياس العملى إعتناقاً مشوهاً وغامضاً بسبب تأجج الشهوة فيه . وبهذا يتحقق الشرط الذى أهتم به أرسطو كثيراً وأنكره سقراط – وهو أن الفعل الضعيف هنا فعل متعمد إرادى على عكس حكم العقل [١٨٩]. وبهذا إستطاع أرسطو أن يكسر حدة حتمية سقراط ويفسح داخلها مكاناً للفعل الإنسانى الحر سواء باتباع نداء العقل ، أوطاعة نداء الشهوة.

أما ما يقترحه البعض [١٩٠] بأن رأى أرسطو الحقيقى هو أن ما تقهره الشهوة لدى الضعيف أخلاقياً – هو الاعتقاد الشخصى وليست المعرفة اليقينة الحتمية بالفضيلة، وإلا لكان أرسطو يؤمن بان الحكيم العملى – يكون حكيماً ومنحرفاً أخلاقياً فى الوقت نفسه. فإن هذا تناقض لا يقبله أرسطو . ونحن نرفضه بشدة؛ لأنه سوف يجعل الفعل الضعيف أخلاقياً فعلاً لا إرادياً وهذا ما يرفضه أرسطو كما رأينا . كما أنه سوف يسقط

المسئولية الاخلاقية عن الفاعل، وهو أمر يرفضه أرسطو كذلــك . عـلاوة علـى أن الاعتقاد أحياناً ما يكون من نفس مرتبة المعرفة اليقينة بالقواعد الأخلاقية . كأن يكـون إعتقاداًفى قاعدة عامة يؤمن بها طائفة كبيرة من المحيطين بالمرء – كالإعتقاد فى أخذ الثأر مثلاً . حقاً من الصعب أن تُقهر الحكمة العملية بالشهوة ، لكن هذا أمر وارد .

فلا تصطحب معرفة ما يكون صائباً معها دائماً رغبة قوية فى فعل ما يكون صائباً تمنع عملية التصرف على عكسها . فهناك إرادة ورغبة للإنسان ولهما دور فى سلوكه لا يقل قوة ولا أهمية من دور العقل . وهناك فارق بين الحكم العقلى وبين الاختيار العملى . ومعظم الناس خيرون لا بالإقتناع النظرى وإنما بالخوف من عقاب القوانــين ونظـرة المجتمع إليهم فقيام إنفعال أو شهوة معارضة لنتيجة القياس العملى من الممكـن فى رأى أرسطو أن تمنع هذه النتيجة من إنتاج الفعل الذى تنص عليه . ومن ثم يسمح أرسـطو بإمكانية أن يصل المرء إلى النتيجة السليمة ولا يتصرف بناء عليها [١٩١] . ويسلك بناء على نتيجة أخرى أقل منها خيرية ، فتنتصر الشهوة على العقل فى صراعها معـه[١٩٢]. يقول أرسطو معبراً عن ذلك "يحدث هذا الصراع فى الحالات التى يحاول المرء فيها فعل شيئين فى وقت واحد ، فيحدث أن يبعد الفعل الأكثر متعة الفعل الأخر الأقل ، ويزداد هذا الإبعاد كلما كان الفعل هذا أكثر وأكثر إمتاعاً ، إلى أن يتلاشى الفعل الأخر تمامـاً .. فلا يمكن أن يجتمع العقل والشهوة معاً بل يبعد الواحد منهما الاخر" [١٩٣] .

هكذا كان الضعيف أخلاقياً لدى أرسطو يختار فعله الضعيف بشكل حر مختـار لأنه يتروى من أجل بلوغ هدفه ، ومن ثم فهو يخطئ بشكل إرادى (لأنه يعرف بمعنى ما كل من : ما يفعله، والغاية التى يسعى نحوها) وهو المتسبب فى تصرفه هـذا فى جـهل بالحكم الأخلاقى وهو جهل مدان ناتج من شهوة الفاعل وتكاسله . ولكنـه لا يكـون مذنباً فى رأى أرسطو بشكل كامل[١٩٤] ، بل هـو نصـف مذنـب فحسـب **half wicked**، أما المذنب الكامل فهو الداعر الذى يأتى الفاحشة دائماً ولا يجد غضاضـة فيها ولا يشعر بندم بعد إتيانها كما يحدث للضعيف أخلاقياً، وقد جعل الفاحشة غايـة عليا له فى الحياة . أما الضعيف أخلاقياً فإن مما يخفف عنه الإدانة – تردده بين نداء العقل وبين نداء الشهوة . إنه أفضل من الداعر ، فهو ليس سيئاً برمته، بل وتكـون المعرفـة

الأخلاقية حاضرة لديه[١٩٥]. ويقودنا هذا إلى الحديث عن المسئولية الأخلاقية لدى أرسطو - كخطوة أخيرة فى الشق الإيجابى لتصور أرسطو للحرية.

٣- المسئولية الإنسانية لدى أرسطو :-

لم تكن آراء أرسطو حول المسئولية سوى ترديد للمناقشات والأفكار التى كانت شائعة فى عصره ، فى الفكر القانونى والأخلاقى . لذا سوف نكتفى بأن نستعرض منها ما يتصل بموضوع بحثنا . حيث نجد أن الأسباب التى ساقها لعملية إنتفاء المسئولية الإنسانية عن الأفعال هى نفسها الأسباب التى قال من قبل إنها تلغى الإرادية والقصدية عن الأفعال.

ففى مطلع الكتاب الثالث من "الأخلاق النيقوماخية" يقرر أرسطو أن المسئولية والمحاسبة تسقط من الأفعال التى يفعلها البشر بسبب جهلهم بالملابسات الجزئية المحيطة بالفعل المرتكب ، وكذلك تنتفى المسئولية لو فعل الجانى جريمته تحت ضغط الإجبار أو القهر الخارجى ، لو كان هذا الضغط عظيماً - أكبر مما تستطيع الإرادة البشرية إحتماله، ولا يكون الانسان مساهماً مساهمة ذاتية بأى شكل فى الوقوع فيه (كالتعذيب الذى يكاد يصل بالضحية إلى حد الموت)[١٩٦]. ومن ثم كان البشر الناضجون مسئولين فى نظر أرسطو عن كل فعل إرادى متعمد يصدر منهم نتيجة لإجتماع الرغبة الباطنية والتروى العقلى فيها . ولا يعفى أرسطو الضعيف أخلاقياً من المسئولية عن ضعفه ورضوخه لنداء الشهوة ، ففى فعله تكون النفس ككل حرة ومتصرفة بشكل متعمد وإن كان جزء منها يُقهر بواسطة الجزء الأخر [١٩٧]. وهناك من رأى أرسطو افعال إجبارية ولكن ليس بالمعنى الكامل للإجبار ، وهى الأفعال التى يفعلها الإنسان رضوخاً لضغوط كبيرة - ولكن بإمكان البشر أن يتحملوها ، ولا يكون البشر انفسهم مساهمين فى تعرضهم لها [١٩٨]. وتندرج الأفعال المختلطة اسفل هذه القائمة . وهى وإن كانت أفعالاً إجبارية فإنها فى الوقت نفسه أفعال إرادية والانسان مسئول عنها بعض الشئ ويمتدح بشدة لو رفض الرضوخ لها ، ولا إثم عليه لو رضخ لها ، بل يُرثى لحاله. إنها أفعال قهرية ليس لأنها تقهر المرء على ما هو ضد إرادته العقلية ، وإنما لأنه يُجبر على أن يختارها بشكل عقلانى وهى تتناقض مع تخطيطه العقلانى .

أما الأفعال الإجبارية التى يتعرض لها الانسان نتيجة لتكاسله أو حمقه أو متعته ، ويكون بإمكانه أن يبتعد عنها ولكنه لا يفعل ، ففى هذه الحالة يقع عبء المسئولية كاملاً ولا تكون أفعالاً إجبارية على الإطلاق (١٩٩) وهناك فئة من الأثام العظيمة لا يمكن أن يبرئ من المسئولية والحساب فاعلها على الإطلاق ، مهما كانت كمية الضغوط الواقعة عليه تفوق طاقة البشر - كقتل الأم مثلاً (٢٠٠). فى حين يؤكد أرسطو على إنعدام المسئولية تماماً من الإنسان لو حدث وفقد القدرة على التحكم فى رغباته وجعلها تنصاع لحكم العقل بسبب العجز الطبيعى أو المرض . كافعال المجنون (٢٠١) مثلاً . وأرسطو فى كل ذلك يردد فحسب التشريعات والأعراف التى كانت سائدة فى عصره.

فلم يكن أرسطو إذن - كما ظن ثيودروس جومبرتس - تسعة أعشار مفكر حتمى وواحد فى العشرة فقط مفكر غير حتمى (٢٠٢) ، بل كان مناصراً قوياً للحرية . لقد إعتبر أرسطو الإنسان مختاراً حراً لأفعاله ، وغير خاضع لأى صورة من صور الحتمية، ومن ثم وضع أرسطو العقل الإنسانى فوق الطبيعة ، وجعل هذا العقل هو المميز للإنسان ، وهو أساس التكليف والمسئولية التى تكون قاصرة بمعناها الكامل على الانسان وحده. لقد كان الانسان لدى أرسطو هو المسئول عن أفعاله الحرة وعن بناء شخصيته التى يجسدها فى إختياراته المختلفة. فردود أفعالنا تنبع من نوعية شخصيتنا ، ونحن مسئولون عن هذا الرد وفى الوقت نفسه عن شخصيتنا(٢٠٣) . وفى رأيه لا تقوم الأخلاق والمسئولية والمحاسبة والفضيلة والرذيلة إلا على أفعالنا المختارة الحرة ، على الأفعال التى نصدرها ونفعلها بناء على تقريرنا العقلى وعلى رغبتنا الباطنية فى فعلها . حيث إنتهى أرسطو إلى أن الانسان مسئول مسئولية كاملة عن فعل (س) عندما - وعندما يتخذ قراراً متروياً وفعالاً بنفسه فى هذا الأمر وعندما يفعل (س) بشكل إرادى تماماً (٢٠٤) . وتتباين فى رأى أرسطو درجة المسئوالية وفقاً لتباين قوة التقرير الشخصى من شخص لأخر ، ولتباينه من وقت لأخر بالنسبة للشخص نفسه . أما الاطفال والحيوانات فمن المؤكد أن أرسطو يعتبرهم غير مسئولين عن أفعالهم - لغياب أهم ركائز المسئولية عنهم ألا وهى التقرير العقلى (٢٠٥).

حتى ولو حدث واضحى السوء طابعاً متأصلاً فى شخصيتنا فإننا نظل مع ذلك مسئولين عن أننا تركنا أنفسنا هكذا - كما يقول أرسطو - تنحدر فى هذه الهوة العميقة

بإختياراتنا الشريرة ولم نحاول التغيير ، أننا لن نقضى من خلال التمنى وحده على كوننا ظلمة تماماً كما لا نستطيع أن نقضى على كوننا مرضى بالدعاء والتمنى، [٢٠٦] بل لا بد من العمل لتحقيق ذلك – لابد من إتخاذ قرارات عقلية مضادة . توأزرها الرغبة الباطنية فى التغيير ، وما العقاب سوى محاولة من المجتمع لتحريك نفس المجـــرم لتتخـــذ قـــراراً بالتغيير [٢٠٧]

ويفرق أرسطو بناء على هذا المفهوم للمسئولية بين طائفـــة الأفعـــال الإراديـــة المختارة بشكل حر ، وبين طائفة الأفعال الإرادية المختارة مع سبق الإصرار والترصد . وهى تفرقة ذكرها فى "الأخلاق الأوديمية "[٢٠٨] وأغفلها فى " الأخلاق الكبرى" [١٩٣] .
وقد إمتدح المشرعين الذين يراعون هذا الفارق عند محاكمة المجرمين ، ويجعلون العقاب على الثانية أشد . ومع ذلك فلا تؤثر هذه التفرقة فى رأى أرسطو على درجة مســـئولية الفاعل عن كلاهما مسئولية كاملة تماماً.[٢١٠] وهكذا كانت المسئولية لدى أرسطو تعتمد إعتماداً كاملاً على الرغبة (أو الإرادة) وعلى القرار العقلى ، أنها تعتمد علـــى إختيـــار الأفعال بناء على إرادة باطنية فى ضوء بعض الخطوط والغايات الأخرى الـــتى تجســـد مفهوم المرء الكلى عن الخير. وهى خطط عقلية فى صميمها [٢١١]. فلم تكن الأفعـــال المسئولة لدى أرسطو محتومة على الانسان من الشهوات الحسية وحدها ، ولا مفروضة عليه من عقله مع إغفال تام للجانب الغير عقلانى فيه ، بل آمن أرسطو بإن فى الانسان قدرة على الإستقلال الذاتى ، وإن إرادته الحرة – التى تجمع بين العقل وبين الشهوة – قادرة على إتخاذ قرار فعال يسير على نهجه الإنسان.

نتتهى بذلك من إستعراض أهم الخطوط العريضة لمفهوم الحرية الإنسانية لـــدى أرسطو . وهو مفهوم لم يسلم من المآخذ . والتى على راسها المـــأخذ الذاهـــب إلى أن مفهوم أرسطو هذا لم يكن سوى ترديد لأفكار ومعتقدات الرجل العادى حـــول الإرادة والحرية وللمناقشات الأخلاقية والقانونية التى كانت سائدة فى القرن الرابع ق.م . فلم يبحث أرسطو مسألة الإرادة وحرية الإختيار بحثاً كاملاً ودقيقاً ، إلا فى حدود ما يفيـــد فكرهة السياسى والأخلاقى فحسب ، ولم يحاول أن يقدم تفسيراً مقنعاً للعملية التى من خلالها يتم ترجمة الإختيار إلى فعل بعد إقرار عقلى حر بالواقع القائم . [٢١٢]وكان مـــن هذه المآخذ كذلك : أن أرسطو يؤمن إيماناً ساذجاً بمسئولية الإنسان عن إختيار شخصيته

من خلال إختياراته الأولى ، وأن هذا الإنسان قادر على تغييرها عندما يريد ، إنه قـول مردود على أرسطو . إذ لو سألناه عن الفاعل الأول الذى شيد فى البدء شخصية رجل غضوب مثلاً ، لكانت إجابة أرسطو : بإنها إختيارات هذا الانسان الحرة الأولى، فـإذا سألنا بدورنا من أين نبعت هذه الاختيارات الأولى فسوف نرتد إلى عوامـل الوراثـة والبيئة وليس إلى شخصية هذا الإنسان لأنها لم تكن موجودة أصلاً من قبل . وعندمـا يريد هذا الإنسان أن يغير من شخصيته ، فلا يمكن أن نقول أن شخصيته سوف تغـير نفسها وإنما سوف نعود إلى العوامل الوراثية والبيئة مرة أخرى [٢١٣].

ومن المآخذ كذلك أن أرسطو لم يفرد الحرية التى آمن بها فى نسـقه لكـل بـنى الانسان بل حجبها عن طائفة كبيرة منهم – هى النساء والاطفال والعبيد والشعـوب الأخرى غير اليونانية[٢١٤]، فقد نظر نظرة دونية إلى هؤلاء جميعاً – منادياً بوجود تدرج طبيعى فى الطبائع والإستعدادات ، وإن هؤلاء جميعاً ينقصهم التروى العقلى اللازم لقيام الحرية ، فلا يزال أرسطو أرستقراطياً حتى فى مفهومه عن الحرية الإنسانية.

تعقيب

آمن أرسطو كما رأينا فى الشق السلبى من مفهومه للحرية بخلو العالم الذى نعيش فيه من كافة أشكال الحتمية التى روج لها السابقون عليه . فهناك مصادفـــة وأحـــداث عرضية فى العالم من حولنا ، ومن ثم فلا وجود فيه للحتمية الطبيعية . وهناك إلـــه فيـــه ولكنه لا يفعل شيئاً سوى تأمل ذاته فحسب ، ولا يصح له أن يعتنى بأمور العالم فـــهذا إنقاص من كماله ، ومن ثم إنتهى أرسطو إلى إنكار وجود قدر إلهى وعناية شاملة بأمور العالم تدير وتسير كافة أحداثه . وإعتبر الانسان علة فاعلة لأحداثه كما أنه العلة المحدثة لأولاده – فهدم بذلك الحتمية اللاهوتية. كما هاجم أرسطو شمولية استاذه بشدة والتى تقضى على كل تفتح وإنطلاق إنسانى وأفسح مكاناً بارزاً لإرادة الإنســـان الحـــرة فى صياغة سياسة بلاده والمشاركة فى تسير أمورها . أما حتمية سقراط العقليـــة فهدمـــها أرسطو من اساسها عندما اثبت وجود الخطأ الإرادى فى حياة الإنسان وكسر الرابطـــة الوثيقة بين الفضيلة وبين المعرفة . وبهذا أتاح أرسطو للإنسان حرية تامة فى إختيار كـــل من الخير أو الشر وليس حرية فى إختيار الخير فحسب كما زعم سقراط.

وفى الشق الإيجابى آمن أرسطو بان الانسان هو المشيد الحر والوحيد لشخصيتـــه من خلال إختياراته الأولى المتخذه بناء على عقله ورغبته وآمن بان حياة الانسان سلسلة متصلة من الإختيارات الحرة التى يتفرد الانسان بها وحده دون بقية الموجـــودات أمـــا الأفعال الإرادية التى تنبع من ذاته الباطنية فيشترك معه فى إمتلاكها الحيوان والأطفال . كما آمن أرسطو بإنعدام القسرية عن الأفعال الإنسانية لو تمت إنطلاقاً من الجهل بشئ من الظروف المحيطة. أو تحت ضغط القهر والإجبار الخارجى . وكان الأنســـان لـــدى أرسطو مسئولاً مسئولية كاملة عن إختياراته الحرة ومحاسب أخلاقياً وقانونيا عليها ، أما الحساب الأخروى فأغلب الظن أن أرسطو لم يؤمن به . الإنسان حـــر لـــدى أرســـطو بالنسبة لإختيار افعاله فى محيطه النفسى والإجتماعى الذى يعيش فيه ، لأنه العلة الحـــرة المشيدة لأفعاله .

الفصل الثانى

الهوامـــــش

(1) Aristotle:- Nicomachean Ethics , Trans by:- D.Ross , at:- Great Books of The Western World, Vol 9, Ed by:- R. M - H utchins , Benton Publisher, Chicago, 1952 , B1Ch1 , 1098 a 15 P 335.

- Ethica Eudemia B1. chi , 1214 a 5 - 10 , B VII ch 15 , 1249 a 20 , and Vide:-

- H. A. Prichard:- Moral Obligation, at The Clarendon Press, Oxford, 1971, P40.

(2) Aristotle:- Rhetoric, Trans by:- D. Ross, in Great Books of The Wostern world, Vol 9 , B1Ch10 , 1368 b33 - 1369a1 - NE: BIII Ch3, 1113b5 P 358, EE. BII Ch4 , 1222b41.

- دعوة للفلسفة:- ترجمة د/ عبد الغفار مكاوى. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القـــاهرة، ١٩٨٧، ب١١ ص٣٣ ص٣٤.

(3) Aristotle:- , NE:- BIII Ch5 , 1114 a 3 P 360.

(٤)أرسطو:- الأخلاق إلى نيقوماخوس:- ترجمة / باوتلمى سانتهلير، تعريب / أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية ١٩٢٤، ح١ك٢ب٢ف٧ ص٢٣١ ك٢ب٢ ف٥ ص٢٤٨.

(5) M. J. Adler:- Aristotle:-For every body , Macmillan, New york , 1967 , P 77.

(6) A. Dihle:- The Theory of Will , P 56.

(7) M. J. Adler:- op cit , P 105.

(8) Aristotle:- Metaphysics, B XII ch10, 1075 a 19-23 , P605. and Vide:- B. Gibbs:- op cit , P14.

(9)G. R. Morrow:- op cit , P 433.

(10) Aristotle:- Metaphysics , B XI ch 8, 1065a33 , P 5 93.

(١١)أرسطو:- دعوة للفلسفة: ب١٢ - ب١٣ ص٣٤ ص٣٥، وأنظر:-

- Aristotle:- EE. BII Ch 6, 1223 a1- 20, Metaphysics:- B1V Ch 5, 1010b21, P 531, B IX Ch2 , 1046a7 - 1047b30 , PP 571 - 572 , BIX Ch8 , 1050b11 - 15 , P 577.

- Th - Gomperz:- op cit , Vol IV , PP 95 - 96.

(١٢)أرسطو:- علم الطبيعة. ك٢ف٥ ص١٣٨. وأنظر:-

- P. Huby:- op cit , P 361.

(13) Aristotle:- Ethica Eudemia:- BVII Ch14 , 1247a20 and Vide:-

M. Grene:- A Portrait of Aristotle, Faber and Faber Limited , London , 1963 , PP149 - 150.

(14) Aristotle:- MetaPhysics , BV Ch30 , 1025 a 11 - 25 , P 547 , VI Ch2 , 1027 b25 - 35 P 549.

(١٥) د /محمد علي أبو ريان: المرجع السابق، ص٨٣.

(16) C. Strang:- Aristotle and The Sea battle , Mind , Vol LXX October , 1960, N 276 , 1960 , PP 448 - 450. and Vide:-

- G. E. M. Anscombe:- Aristotle and The Sea battle , an Essay in" The Collected Philosophical Papers of G-E-M. Anscombe , Vol I , University of Minnesota Press, Minneopolis , 1981 , PP 45-47.

W. R. Carter:- op cit , P360. Ch. Kirwan:- Aristotleon The necessity of the Present, an Essay in:- Oxford Studies in Ancient Philosophy" ed by J. Annas,Vol IV, Oxford, 1986, PP 177-178.

- J. Hintikka:- Thin & necessity , Oxford , London , 1973 , P32.

(17) C. Strang:- op cit , P457.

(18) G. E. M. Anscombe:- op cit , P 47.

(19) C. Strang:- op cit , P 459.

(20) G. E. M. Anscombe:- op cit , P 54.

(21) Ch. Kirwan:- op cit , P177.

(22) Aristotle:- Rhetoric:- BIII Ch17 , 1418a 3-5 , P 672.

(23) Aristotle:- De Caelo:- Bich12 , 1283b13.

(24) Aristotle:- Metaphysics, BIX Ch3, 1046 b 29, P 572 - 1047 a 20, P 572 and Vide:-

- Th. Gomperz:- op cit , P 106.

(25) Aristotle:-MetaPhysics: VI Ch2 , 1027 b 26 - 35 P 549.

(26) Ibid:- V Ch5 , 1015 a 20 - 35 , P 535.

(27) Aristotle:- Magna Moralia:- B1 Ch15 , 1188 b 15-20 , and Vide:-

- J. Chevalier:- op cit , PP 139 - 140.

(28) W. Ch. Greene:- op cit , P 321 , and Vide:-

- M. Grene:- op cit , P 145.

(29) P. Huby:- The first discovery of the free will problem , P 361 - and Vide:-

- Th. Gomperz:- op cit , Vol IV , P 197.

(30) Ibid , P 104.

(31) Ibid P 100.

وقد ردد نفس الإتهام د/ فاروق دسوقي:- المرجع السابق ح٣ ص١٩٤ ص١٩٥.

(32) Th. Gomperz:- op cit , Vol IV , P 99.

(33) W. Ch. Greene:- Moira , P 321.

(34) Aristotle:- Metaphysics , BXII Ch7 , 1072 b 25 , P 603 , and vide:-

- J. Chevalier:- op cit , P137.

- د/ اميرة حلمى مطر:- الفلسفة عند اليونان ، ص١٨٠.

- أولف جيجين:- المرجع السابق ص٢٥٣.

(٣٥)ول ديورانت:- قصة الفلسفة، ص١١٤.

(36) Aristotle:- Metaphysics, BXII Ch8 , 1073 a 29 - b 5 , P 603.

(٣٧) د/ أميرة حلمى مطر:- المرجع السابق ص٢٨٣.

(٣٨)أتين جلسون:- روح الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، ص٧٠ وأنظر أيضاً:-

- ب. كولنجوود:- المرجع السابق، ص١٠٦.

(39) W. Ch. Greene:- op cit , PP 322 - 323.

(40) W. Jeager:- Aristotle , Trans by:- R. Robinson , Oxford , 1962 , P 243.

(٤١)غير أن الاستاذ أنتون تشر ويست يرى أن أرسطو كان ذا شخصية مزدوجة. حيث كان رجل علم من الظاهر ورجل دين وتقوى فى الباطن، يؤمن باتحاد البشر بالإله وبالعدالة والناموس الإلهى الذى يدبر كل شئ. وهو رأى يتعارض مع النصوص المعتمدة لأرسطو بشدة.

راجع:-

- A. H. Chroust:- Aristotle , Vol I , Routledge & Kegan Paul , London , 1973 , PP221 - 222.

(42) W. F. R. Hardie:- Aristotle Ethical theory , Oxford, At The Clarendon Press, 1968 , P 173.

(43) Aristotle:- Ethica Eudemia , B II , Ch8 , 1224 a7 ,

- Magna Moralia , B1 Ch10 , 1187 a 15 - 25 , and vide:-

- D. J. Allan:- The Philosophy of Aristotle , Oxford , University Press , London , 1970 , P 132.

- J. L. Ackrill:- Aristotle's Ethics , Faber , & Faber , London , 1973 , P 31.

- A. W. H. Adkins:- op cit , P 322.

- w. R. Carter:- op cit , P 359.

(44) Aristotle:- N E. B VII ch2 , 1145b25 P 395. and Vide:- D. Wiggins:- Weakness of Will , an essay in: essays on Aristotle's Ethics , Ed by: A. O. Rorty , California , 1980,P247.

- J. J. Walsh:- op cit , P 98.

- N. Gulley:- op cit , p 130.

- R. Jackson:- op cit , P 351.

(45) E. Zeller:- Outlines.... , P 190.

(46) Aristotle:-NE: B VI Ch13 , 1144b20 P 394.

(47) Ibid:- BVII ch2 , 1146a5 P396 , EE: VII. 13,1246b34 B1Ch5,1216b3-7 and vide:- N. Gulley:- op cit , P 135.

(48)Ibid , P 138.

(٤٩)أرسطو:- السياسة ك٣ب٤ف٧ ص١٩٧ ك٣ب٥ف١ ص١٩٨ ك٣ب٧ف١ ص٢١٢.

(٥٠)نفسه:- ك٣ب٤ف٧ ص١٩٧.

(51) C. C. W. Taylor:- Politics of Aristotle , an essay in:- the Cambridge Companion to Aristotle" Ed by J. Barnes , Cambridge , 2 nd ed , 1996 , P 234.

(٥٢) أرسطو:- السياسة. ك٣ب٥ف١١ ص١٩٨.

(٥٣)نفسه ك٣ب٧ف١٢ ص٢١٦.

(54) Aristotle:- N. E. B II Ch1 , 1094b7 - 10, P 337.

(55) W. C. K. Guthrie:- op cit , vol VI , P 333.

(٥٦) أرسطو:- السياسة، ك٣ب١١ف٣ ص٢٢٩.

(٥٧)أرسطو:- السياسة: ك٢ب١ف٩ ص١٣٠.

(٥٨)نفسه. ك٢ب١ف٤ ص١٢٧. وأنظر:-

- ول ديورانت:- قصة الفلسفة ص٩٣.

(٥٩)نفسه:- ص٦٢ ص٦٣.

(60) M. J. Adler:- op cit , PP 122 - 123.

(٦١) أرسطو:- السياسة، ك٣ب١١ف٢ ص٣٤٥.

(٦٢) أرسطو:- السياسة، ك٣ب٨ف٢ ص٢٢٩.

(٦٣)نفسه: ك٣ب٦ف٣ف٤ ص٢٠٧ ص٢٠٨ وأنظر:-

- M. J. Adler:- op cit , P 124.

- C. C. W. Taylor:- op cit , PP 246 - 247.

(٦٤)أرسطو:- السياسة، ك٣ب٦ف٩ ص٢٠٩.

(٦٥) نفسه:- ك٣ب١١ف٣ص٢٣٠، ك٦ب٩ف٨ ص٣٣٧.

(٦٦)نفسه: ك١ب١ف٤ص٩٣، ك١ب٥ف٥ص١٢٣، وأنظر:_

- D. R. Bhandari:- op cit , P 185 , D. Ross , op cit , P 240.

(٦٧)أرسطو:- السياسة، ك١ب٢ف٧ص١٠٠، ك١ب٢ف١٤ص١٠٢.

(٦٨)نفسه ك١ب١ف٥ ص٩٣.

(٦٩) نفسه: ك١ب٢ف٢٠ص١٠٦.

(٧٠)نفسه ك٣ب٢ف١٦ص١٠٣.

(٧١) نفسه: ك١ب٢ف٥ص١٠٦.

(٧٢)نفسه: ك٤ب٩ف٩ص٢٦٣.

(٧٣)برتراندراسل:- المرجع السابق ص ٢٨٠.

(74) Aristotle:- Rhetoric , B II Ch3 1380b16 , 20,P 626.

(75) W. W. Fortenbaugh:- "Aristotle on Slaves and Women," an essay in:- Articales on Aristotle, ed by:- J. Barnes , Vol II , Duckworth , London , 1975 , P 137.

(76) Aristotle:- Metaphysics:- BXII Ch10 , 1075 a 18-25 , P 605.

(77) Aristotle:-NE. BIII Ch3, 1113 b 7-8, P 359, MM, B1 ch10, 1187 a 33 and vide:-

- A. Kenny:- Aristotle's Theory of The Will, Duckworth, London, 1979, PP 10-11.

(٧٨)أرسطو:- في النفس. ٢٤ b ٤٠٦. ص١٠٢.

(79) Sir D. Ross:- op cit , P 200.

(80) Aristotle:-NE. BIII Ch2, 1111 a 2-24, P 356. MM. B 1 Ch16 , 1188b24 , and:-

- D. J. Furley:- Aristotle on The Voluntary, an essay in:- Ariticales on Aristotle, P47.

(81) Aristotle:-NE. III 3. 1111 b 10-12 , P 357 , 1112 a-1-3 P 357 , and vide:-

- M. F. Burnyeat:- Aristotle on Learning to be good , an essay in:- essays on Aristotle's Ethics , P 70.

(82) Sir. D. Ross:- op cit , P 200.

(83) Aristotle:-EE. BII Ch10 , 1225 b 30.

(84) Ibid , BII Ch8 , 1224 b 34, and Vide:-

- A. Kenny:- op cit , P 8.

(85) Aristotle:-EE. BII Ch7 , 1223 b 17 , 1225 b 29 , and Vide:-

- J. J. Walsh:- op cit , PP 112-113.

- A. Kenny:- op cit , P 71.

(86) Aristotle:-EE. BII Ch10 , 1226 a 17 - 25.

(87) Ibid:- BII 10 , 1226 a 3 , NE , III.3 , 1111 b 32 , P 357 , and Vide:-

- A. Kenny:- op cit , P 74.

(88) Aristotle:- NE. BIII ch3 , 1112 a 1-3 , P 357.

(89) W. F. R. Hardie:- op cit , P 224 ,

- D. Charles:- Aristotle's Philosophy of action , Gerald , Duckworth & Co LTD , London , 1984 , P 188.

(90) W. Ch. Greene:- op cit , P 327 , and vide:-

- Th. Comperz:- op cit , Vol IV , P 267.

- D. J. Allan:- op cit , P 132.

W. F. R. Hardie:- op cit , PP 164 - 165.

- T. H. Irwin:- Reason and responsibility in Aristotle , an essay in:- essays on Aristotle's Ethics , P 123.

(91) Mary. T. Clark:- op cit , P 5.

(92) D. charles:- op cit , P 161 , and Cf:-

- J. J. Walsh:- op cit , PP 123 - 124.

(93) T. H. Irwin:- op cit , p 123. and vide:-

- D. Charles:- op cit , P 89.

(94) Aristotle :-EE. BII 10 , 1226 a 7 - 10 , MM:- B 1 Ch17 , 1189 a 1-35 , Rhetoric:- B1 Ch6 , 1362 a 15-25 , P 602 , and vide:-

- R. sorabji:- Aristotle on The Role of intellect in virtue , an essay:- essays on Anistotle's Ethics , P 204.

(95)Aristotle :-NE. III 3 , 1112 b11-20 , III 4 , 1113 b 3-4 , and Vide:-

- A.Kenny:- Aristotle's theory of The Will , P 77.

- D. Ross:- op cit , P 199.

- D. Wiggins:- Deliberation and Practical Reason , an essay in:- essays on Aristotle's Ethics , P221.

- J. L. Ackrill:- op cit , P 26.

- R. Jackson:- op cit , P 347.

(96)Aristotle :- EE. II 10 , 1226 b 20 - 35, II 7, 1223 b 40, II8, 1224 a 4 , NE. III2, 1111 b 8-9 , P 357 , Rhetoric:- L 10,1368 b10 P 611. MM:- L 17 , 1189 a 1-4. and Vide:-

- T. H. Irwin:- op cit , P 125.

(97)Aristotle :-Rhetoric:- L 10 , 1369 b 20 P 613. MM. L 17. 1189 b 1-5.

- A. Kenny:- op cit , PP 27-28.

(98) Aristotle :-Rhetoric:- I. 6. 1363 a 18 P 604 , EE. II. 10 , 1227 b 5.

(99) Aristotle :-N E. II. 1 , 1099 b 19 - 24.

(100) Aristotle :- N E. III. 3 , 1113 b 3 , III. 5 , 1114 b24 , VII. 6. 1115 a 21 , and:-

- J. L. Ackrill:- op cit , P 28.

- A. Kenny:- op cit P 80.

- W. Ch. Greene:- op cit , P 327.

(101) R. Sorabji:- Aristotle on The Role... , P202 , and vide:-

- P. Huby:- The First discovery of The Free will , P 357.

(102)Aristotle :- EE. II. 11 , 1238 a 5 , and vide:-

- D. J. Furley:- op cit , P 50.

(103) P. Huby:- op cit , P 356 - and cf:-

- D. J. Furley:- op cit , P 51.

(104)Aristotle :-NE. III. 5. 1114 a 31 , and vide:- M. Woods:- Intuition and Perception in Aristotle:'s Ethics, an essay in:- Oxford Studies in Ancient Philosophy , P 147.

(105) Aristotle :- NE. III. 2. 1111 b 1 ff , P 357. MM:- I. 13 , 1188 a 20 - 25.

- W. F. R. Hardie:- op cit , P 173.

(106) Aristotle:-NE , III. 1 , 1110 b 9 -15 , and vide:- D. J. Furley:- op cit , P 48.

(١٠٧) غير أن الاستاذ ثيودروس جومبرتس لا يرى أن إجابة أرسطو مقنعة هنا، ولا يرى أنها تفند أصلاً الاعتراض، وأنها تقع فى خطأ ترديد الآراء الشعبية الشائعة. راجع:—

- Th. Gomperz:- op cit , Vol IV , P 194.

(108) W. F. R. Hardie:- op cit , P 17 , and Vide:-

- D. J. Allan:- op cit , P 131.

(109) Ibid, P 176.

(110) D. Ross:- Aristotle, P 201 , and vide:-

- Th. Gomperz:- op cit , vol IV , P 192.

(111)Aristotle :- EE. II. 2. 1227 b 36 - 7 - 1228 a 23.

(112) Aristotle :- NE. III 3. 1113 a 10-11 , III 2. 1112 a 15 - P 357.

(113) Ibid:- VI. 2 , 1139 a 31-33 , P 388.

(114) Aristotle :- NE. VII. 2. 1147 a 35 , P 396.

(115) Ibid:- VII. 9. 1151 a 29 - 33. P 402.

(116) Aristotle:- Rhetoric:- I. 9. 1366 b 20 P 609, NE, IV. 13. 1144 b 21-28 , P 393.

(117) M. F. Burnyeat:- op cit , P 83.

(118) R. sorabj:- op cit , P 206.

(119) Aristotle :- NE. VII.3. , 1147 a 27 , P 396 , EE , II. 2 , 1227 b 32.

(120) d. J. Allan:- op cit , P 340 , and Vide:-

- D. Wiggins:- weakness of Will , PP 248 - 249.

(121) Aristotle :-EE. II. 10,1226 b 23 , NE I. 3 , 1095 a5 , II. 2 , 1103 b 26-9, III. 2, 1112 b2. P 356 , and Vide:-

- W. F. R. Hardie:- op cit , P 224.

- A. Kenny:- op cit , P 76.

(122) D. Charles:- op cit , P 96.

(123) Ibid:- p 90.

(124) R. Sorabj:- op cit , P 209.

(125) G. E. M. Anscombe:- thught and action in Aristotle, an essay in:- New essays on Plato and Aristotle , PP 152 - 153.

(١٢٦)أرسطو:- فى النفس ٥٧ b ٤٣٢ ص١٢٤.

(127) Aristotle:-NE. III. 3, 1112 b22, VII3. 1146 b 35, P 397, EE II.8. 1225 a 10-14.

- D. Charles: op cit , P 137 , P 142.

(128) Aristotle :-NE. VI 8. , 1142 a 23. VI. 12 , 1144 a 19-22. P 393., EE. II 11,1227 b 13-40 , 1228 a 5-15 , and Vide:-

- A. Kenny:- op cit , P102 , M. Woods:- op cit , P 148.

(129) J. O. Urmson:- Aristotle's doctrine of the mean , an essay in:- essays on Aristotle's Ethics , P 153.

(130) A. Kenny:- op cit , P 81.

(131) Aristotle :- EE. II. 2 ,1227 b 12 , and Vide:-

- G. E. M. Anscombe:- thought and action in Aristotle, P 148.

(132) A. W. H. Adkins:- op cit , P 334.

(133) Aristotle :- NE. VI. 2 , 1139 a 21 -26 , P 387.

(134) J. J. Walsh:- Aristotle's Conception of moral weakness , P 135.

(135) Aristotle :-NE. VI. 2 , 1139 b 4 -5 , P 388.

(136) Aristotle :-NE. III. 3 , 1113 a 9-4 , P 359 , VI. 2, 1139 a 21-33 , P 387 , and vide:-

- T. H. Irwin:- Aristotle on Reason , desire and Virtue" American Journal of Philosophy , 83 , 1962 , P567.

(137) Aristotle :-NE. VI.12,1144 a 31-36 , VII. 3. 1146 b 22-24 , VII 3 , 1147 a 27 ,

- D. wiggins:- Deliberation and Partical Reason , P 223.

- A. Kenny:- op cit , P 98.

- J. J. Walsh:- op cit , P 155.

(138) Aristotle :-EE. II. 6 , 1223 a 5-15.

(139) Aristotle :- NE. III.5, 1113 b 18-21 , and vide:-

- D. J. Furley:- op cit , P 49.

(140) Aristotle :-NE. II. 7 , 1106 a 14 , and Vide:- D. Ross , op cit , P194.

(141) A. H. Armstrong:- op cit , P 103.

(142) W. Ch. Greene:- op cit , P 326.

(143) D. Wiggins:- Deliberation and Practical Reason , P 236.

(144) Aristotle :-MM. I. 14 , 1188 b1-15. EE. II. 8 , 1224 b 10-30 , and vide:-

- a. Kenny:- op cit , p 38.

(145) Aritotle NE. III. 1 , 1110 a 11 - b12 , P 355.

(146) A. Kenny:- op cit , P 54 , and vide:-

- D. Ross:- p cit , P 198.

(147) Aristotle :- NE:- III. 1 , 1110 b 18 - 24 , P 355.

(148) Aristotle :-NE. V. 8 , 1135 a 24-26 , EE. II. 9 , 1225 b 1-15 , and vide:-

- D. charles:- op cit , P 63.

- J. L Achrill:- op cit , P 25.

(149) Aristotle :- EE. II. 9 , 1225 b 5 - 15 , MM. II. 2 , 1195 a 32 , and vide:-

- A. w. Adkins:- op cit , P 327.

- A. Kenny:- op cit , PP 52-53.

- D. J. Furley:- op cit , P 49.

(150) Aristotle :- NE. III. 8 , 1116 a 2-b16 , P 362 - MM. I , 14-15 , 1188 b 13-31.

(151) Ibid , III. 1 , 1110 a 2-b2 , P 355.

(152) Aristotle :-EE. II.8 , 1224 b 13 , II. 9, 1225 b 2-6 , NE. V. 8 , 1135a23.

(153) Aristotle :- NE. III. 3 , 1110 a 23 - 28 , P 358. and Vide:-

- A. Kenny:- op cit , P 42.

(154) Aristotle :- NE. III. 5 , 1111 a 24-26 , EE. II , 8 , 1224 a 7-20 , and Vide:-

- P. Huby:- op cit , P 355. W. F. R. Hardie:- op cit , P 156.

- T. H. Irwin:- op cit , P 135.

(155)Aristotle :- EE. II. 8 , 1224 b 21. and Vide:-

- J. J. Walsh:- op cit , P 113.

- A. W. H. Adkins:- op cit , P P 322-323.

- A. Kenny:- op cit , P 35.

(156) Aristotle :- NE. II 3. 1104 b 31 , and Vide:-

- A. Kenny:- op cit , P 36.

(157)Aristotle :- NE. III.2,1110 a 26-32 , P 357. EE. II. 8 , 1225 a 14 - 33.

(158) Aristotle :- EE. II. 8 , 1224 b 23 , and Vide:-

- D. Ross:- op cit , P 197.

- T. H. Irwin:- Reason and responsibility , P 137 , P 153 , N40.

(159) Aristotle :- NE. III.3,1110 b1 - 5 , and Vide:-

- A. Dihle:- the Theory of Will , P 59.

- A. Kenny:- op cit , P 43.

- يوسف كرم:- تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٩١.

(160) T. H. Irwin:- Reason and responsibility , P 136.

(161)Aristotle :- NE. III.1,1110 a 16 - 18 , P 355 , and Vide:-

- W. F. R. Hardie:- op cit , P 155.

(162) Aristotle :- EE. II. 8 , 1223 b 37. MM. I. 11,1187 b 4 - 16. and Vide:-

- D , Charles:- op cit , P 63.

(163) Aristotle :-MM:- I. 16., 1188 b 25. 35.

(164) Aristotle :- NE. III.1,1110 a 9-19 , P 355 , and vide:- A. Kenny:- op cit , P30.

(165)Aristotle :- MM. I.12,1188 a 7-10 , NE: VI. 13,1144 b 28 - 30 , VII.1,1145 b12-14. VII. 3,1146 b 24 ff , 1147 a 24 - b3 , VII.7 , 1150 b 19-28 , VII.8,1151 a 27 , VII.4 , 1148 a 9-10 , vii.10 , 1152 a 36.

- في النفس:- الترجمة العربية:- ٣ - ١ و ٤٣٣ ص١٢٥ ، ١٣-١٢ و ٤٣٤ ص١٢٦.

(١٦٦ أكد على إيمان أرسطو بالضعف الأخلاقي:-

- W. Ch. Greene:- op cit , P 328 , A. Kenny:- op cit , P 63.

- M. F. Burnyeat:- op cit , P 83 , J. L. Ackrill:- op cit , P 31.

(167) Aristotle:-M M , I.12,1188 a 15 , EE. II. 8.1224 b1-10 , 1224 a 20 , and Vide:-

J. J. Walsh:- op cit , P 113.

(168) Aristotle :- NE. VII.7 ,1150 b6-14. P401.

(169)Aristotle :- EE. II. 8,1224 b18-21 , and Vide W. F. R. Hardie:- op cit , P 158. - D. charles:- op cit , P 142 N 36.

(170) Aristotle :- NE. VII.7,1150 b19-28 , VII.3,1147 b33-35 , and vide:-

- D. J. Furley:- op cit , P 51 , D. Ross , op cit , P 225.

- J. L. Achrill:- op cit , P 33 , J.J. Walsh:- op cit , P 95.

- R. Jackson:- op cit , P 354 , D. Wiggins:- op cit , P 249.

(171) Aristotle :- NE: VI ,9,1142 b34 - 1143 a 18 , VII.3,1147 a 10.

(172) Ibid:- VII.3,1146 b33 -5 ,and Vide:-

- Th. Gomperz:- op cit , Vol IV , P 277.

(173) A. Kenny:- op cit , PP 161 - 162.

(174) Aristotle :- NE. VII.8,1151 a 6-7 , and vide:-

- J. Allan:- op cit , P 134.

(175) A. W. H. Adkins:- op cit , p 331.

(١٧٦) - ينتمي هذا القياس بالطبع إلى الضرب الثالث من الشكل الأول من أشكال القياس الأرسطية.

(177) Aristotle :- NE. VII.3,1146 b 35 , and Vide:-

- D.Charles:- op cit , P 156 , J.J. Walsh:- op cit , P 145.

- A. Kenny:- op cit , P 163 , G. E. M. Anscombe:- op cit , P 151.

(178) Aristotle :-NE . VII .3,1147 a5-10 , and vide :- J . L . Ackrill , op cit , P 32 .

(179) Ibid, VII .6 , 1149 a 25 - b2 .

(180) M . F . Burnyeat :- op cit , P 85 .

(181) R . Jackson :- op cit , P 355 , and :-

- W . F . R . Hardie :- op cit , P 278 , A . Kenny :- op cit , p 164 .

(182) D . Ross :- op cit , P 223 .

(183) Aristotle :- NE . III 1,1110 b 31-1111 a 24 , EE . II . 8 , 1224 a 20 .

(184) Aristotle :- NE . VII .1,1145 b21 , 2 . 1146 a 4 , VII 3.1147 b9-18 . and Vide :-

- W . f . R . Hardie :- op cit , P 283 .

(185) Aristotle :- NE . VII , 10 , 1152 a 15 , VII , 7 , 1150 b19 -28 .

(186) J . L . Ackrill :- op cit , PP 32-33 . and vide :-.

- J . J . Walsh :- op cit , P 109 , D . Charles :- op cit , P 127 .

(187) D . Ross :- op cit , P 224 , and Vide :-

- J . L . Ackrill , op cit , P 33 , J . J . Walsh :- op cit , PP 109 - 110 .

(188) D . Wiggins :- Weakness of Will , P 252 .

(189) D . Charles :- op cit , P 118 .

(190) N . Gulley :- op cit , PP 131 - 132 .

- W . F . R . Hardie :- op cit , P 273 , p 290 .

- J . J . Walsh :- P2 , , R . Jackson :- op cit , P 356 .

(191) Aristotle :- NE . VII .3,1147 a 26-35 .

(192)Aristotle :- NE . VII .1,1145 a 15 , 17 , and Vide :-

- W . F . R . Hardie :- op cit , P 278 .

- J . J . Walsh :- op cit , P 124 .

(193) Aristotle :- NE . VIII .2,1175 b6-13 , EE .II .8,1224 b23 .

(194) Ibid :- VII . 4,1148 b5 - 6 , VII 10 , 1152 a 15-17 , and Vide - J . J . Walsh :- op cit , P 115 .

(195)Aristotle :- NE . VII .7 ,1150 b12-21 , and Vide :-

- J . J . Walsh :- op cit , P 117 , D . charles :- op cit , P 133 .
(196) Aristotle :- EE II .8,1225 a , NE , III .1,1110 b18-24 , V.8,1135 b 8-11 , III . 5 , 1114 b22 , and Vide :-
- Mary . T . Clark :- op cit , P 6 , W . F . R . Hardie :- op cit , P 155 ,
- Th , Gomperz :- op cit , P 196 , A . Dihle :- op cit , P 191 , N 38
- J . J . Walsh :- op cit , P 166 , A . w . H . Adkins :- op cit , P 327 .
- T . H . Irwin :- Reason and responsibility , P 128 .
(197) D . Charles :- op cit , P 147 .
(198)Aristotle :-NE . III . 1, 1, 1109 b 32 , and Vide :- EE , II , 8, 1225 a 17, .T . H. Irwin :- op cit , P 148 , A . Kenny :- op cit , P 34 .
(199) A . Kenny :- op cit , P 42 .
(200)Aristotle :- NE . III , 1 , 1110 a 27 , and Vide :-
- T . H . Irwin :- Reason and Responsibility , P 148 .
(201)Aristotle :- NE . III , 1 , 1110 a 23 , and Vide :-
- W . F . R . Hardie :- op cit , P 155 .
(202)(Th. Gomperz:- op cit, vol 1V, p192.
(203)Aristotle :-NE . III . 5 , 1114 a 3 - b22 , and Vide :-
- T . H . Irwin :- op cit , P 140 , 154 , N 45 ,
- W . F . R . Hardie :- op cit , P 160 , B . Inwood :- Ethics , P 55 .
(204) T . H . Irwin :- op cit , P 129 .
(205)Aristotle :-NE . III . 2 , 1111 b9 , and vide :- T . H . Irwin :- op cit , P 130 .
(206)Aristotle :- NE . III . 5 , 1114 a 11-31 .
(207) T . H . Irwin :- Reason and reponsibility , P 134 .
(208)Aristotle :-EE . II . 10,1226 b 36 - 39 - 1227 a 1 .
(209)Aristotle :- MM . I . 16 , 1188 b 28 - 32 .
(210) A . Kenny :- op cit , P 59 .
(211) T . H . Irwin :- op cit , P 143 , P 151 , N 32 .
(212) D . Ross :- op cit , P 211 , and Vide :-
- W . Ch . Greene :- op cit , p 328 .
- A . Kenny :- The introduction to his book , P VII
(213) J . B . Gould :- op cit , P 422 , and Vide :- Th . Gomperz :- op cit , P 193 .
(214) W . W . Fortenbaugh :- op cit , PP 137 - 138 . and vide :-
- D . Ross :- op cit , P 241 .

الفصل الثالث

الأبيقوريون

الفصل الثالث

الأبيقوريون

فصل أبيقور فصلاً تاماً بين الحتمية وبين الحرية الإنسانية. فناصر القول بتمتع الإنسان بحرية إختيار أفعاله، وهاجم كافة صور الحتمية. إذ لا يمكن فى رأيه أن نكون مسئولين عن أفعالنا وفى الوقت نفسه تحتم علينا هذه الأفعال بشكل كامل بواسطة أحداث مسبقة لا سيطرة لنا عليها. ورغم إيمان أبيقور بذرية ديمقريطيس وقوله بالنزعة المادية – وهى فى الحقيقة أقرب صلة بالحتمية منها بالحرية، رغم ذلك نراه يجرى تعديلات كثيرة على مذهب ديمقريطس ليتوافق مع القول بالحرية الإنسانية. لقد ترسخت فى ذهن أبيقور قناعة كاملة بإنه لا يمكن أن يجتمع القول بالحرية الإنسانية مع القول بأى نوع من الحتمية أيا كان.

حمل أبيقور بشدة على كل الأنساق الحتمية، وراح يوجه سهام نقده إلى كل صورها، ورغم قلة ما وصلنا من مؤلفاته، ورغم أنه لم يصلنا شئ من مؤلفه القديم الأصلى فى هذا الموضوع والذى كان بعنوان "فى الإختيارات وفى التجنبات" فإنه من الممكن أن نكون هنا صورة مكتملة إلى حد ما عن تصوره للحرية الإنسانية من خلال إستعراض محاولاته التى بذلها لتحرير الإنسان من مخاوفه المختلفة، وجرأته فى إنكار وجود العناية الإلهية، وإدخاله لفكرة الإنحراف الذرى لكسر حتمية ديمقرطيس الذرية وإثباته لوجود حرية إنسانية فى هذا العالم، وهذا ما سوف نستعرضه بشئ من التفصيل، وسوف نستهل هذه الصورة بسوق إنتقادات أبيقور للانساق الحتمية.

رفض الحتمية بكافة صورها:

كانت الحتمية الطبيعية المادية لدى الفلاسفة الماديين السابقين على أبيقور على رأس الأنساق الحتمية التى هاجمها هذا الفيلسوف. حيث أعلن فى رسالته إلى تلميذه مينيكوس نفوره الشديد من هذه الحتمية بقوله [1] "إننى أجد من الأفضل لى أن أتبع الأساطير التى تُقال عن الإلهية من أن أكون عبداً للقدر الخاص بالفلاسفة الطبيعيين، فالأولى توحى على الأقل بشئ من الأمل فى الإستحواذ على رضى الالهة ومساعدتها وذلك بالتملق والعبادة فى حين يتضمن هذا الأخير ضرورة صارمة تثير فينا الكآبة

والياس". فليست كل الأفعال محتمة علينا سلفاً بمحتمات طبيعية كما يزعم أنصار هـذا النوع من الحتمية وإنما هناك طائفة من الأفعال لا تكون محتومة علينا بالضرورة الطبيعية ولا بالمصادفة، وإنما تكون نابعة منا نحن، ونحن وحدنا الذين نكون علتها الوحيدة ولا سيطرة لأى علة خارجية عليها. [٢] لقد سحب أبيقور عن لوقيبوس إسم الفيلسوف وإعتبره غير جدير به بسبب نفوره من حتمية ذرية لوقيبوس القديمة هذه. [٣] لم يرضى أبيقور عن حتمية ديمقريطس الطبيعية، وقام - كما سوف نرى - بإدخال الإنحراف الذرى عليها ليسمح بوجود حرية فعل إنسانية. لقد أحس أبيقور بإن هذه الحتمية تهدم هدماً تاماً كل القيم الأخلاقيه.و تلغى من قاموس الحياة مفاهيم الندم وتأنيب الضمير واللوم والمدح وغيرها من الوسائل المعيارية التقويمية للسلوك فى الحياة إذ لو كانت هذه الحتمية صائبة، لظهر أن ما يصير إليه الانسان -هو من عمل الأجسام المادية التى لا سيطرة للإنسان عليها. ولن يكون لأى إنسان أى دخل فيما يصير إليه، ومن ثم فلن يكن بإختياره أن صار لصاً أو ظالماً، مما يترتب عليه أننا لن نكون مسئولين أخلاقياً عن أفعالنا على الإطلاق [٤] وهذا مما لا يمكن القول به. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن وليم جيمس قد إعتمد فى العصر الحديث على نفس هذا الأساس الأخلاقى السابق فى دحض الحتمية الصارمة وإثبات وجود الحرية الإنسانية.

وعلى نفس الأساس الأخلاقى السابق الذى إستند إليه أبيقور فى هدم الحتمية الطبيعية المادية، يستند إليه فى هدم حتمية الرواقيين اللاهوتية. فالإرادة لدى أبيقور ومدرسته حرة تماماً من تأثير القدر. إذ أن الايمان بوجود قانون القدر الصارم سوف يلغى تماماً إحتمالية الإستدلال العقلى، بل ويستبعد تماماً دور العقل الإنسانى والنية، ومن ثم يستبعد المعقولية نفسها من التدخل فى الفعل، وترد هذه الحتمية - كل فعل إلى الآلية الجامدة. كما أن جبرية الرواقيين تناقض نفسها بنفسها - فى رأى أبيقور - إذ بينما ترد كل شئ إلى المادة وتلغى العقل، نراها تتجه إلى إقامة الدليل العقلانى على صحتها. إذ لو كانت الحالات الذهنية مجرد ظواهر مصاحبة فحسب للأحداث المادية فقط، فلن يكون لها تأثير عملى على العالم، وتفقد المعتقدات فاعليتها وقوتها العلية [٥]. وفى كتابه "فى الطبيعة" يشير أبيقور إلى تناقض أخر يلمسه فى دعوى الرواقيين بأن كل أفعالنا مفروضة علينا سلفاً بشكل حتمى، وهو أنها مقولة متناقضة منطقياً، فهذا الذى يقول بها يستمر

يعزو إلى نفسه مسئولية الإستدلال بشكل صحيح على أن كل فعل ضـــروري وعـــدم مسئوليته عن التدليل غير الصحيح على ذلك، وهو فى هذا يتناقض مع دعواه الآصلية. فبينما يقول فى البداية كل شئ ضرورى ومحتوم، يقول فى الوقت نفسه إنـــه مسـئول مسئولية تامة عن التدليل بشكل صائب على مقولته. وينتهى أبيقور إلى أن مـن يقـول بمذهب العلل الجبرية المسبقة يسقط فى معضلة أنه فى أفعاله يتصادم أصلاً مـع مذهبـه هذا[٦]. ويتسأل أبيقور مستكراً "أى قيمة يجب إعطاءها لفلسفة تعتبر أن كـــل شـئ يحدث وفقاً لقدر محتوم - كما كانت تعتقد النسوة الساذجات ؟؟ إنها فلسفة خرقاء لو أتبعناها لأغرقتنا فى خرافات نضطر بسببها فى نهاية المطـــاف إلى أن نكـرم العرافيـن والسحرة [٧]".

لا يتوقف أبيقور عند هذا الحد بل يتوغل فى هجومه مؤكداً على أن موقف المفكر الجبرى يشل صاحبه ويجعله حتى عاجزاً عن مجرد الدفاع عن نفسه، " فالمرء الذى يقول إن كل الاحداث تحتم بالضرورة لا يكون لديه برهاناً لنقد من يقول لا تكون الأفعال فى جملتها محتومة بالضرورة. وذلك لأنه وفقاً للنسق الحتمى نفسه فإن موقف هذا الأخـير فى حد ذاته حدثاً ضرورياً". [٨] كما أن الأفعال المختلطة التى قال بها أرسطو فى الفصل السابق -تفضح تهافت موقف الحتمية، إذ لا يترك المفكر الحتمـــى لنفســه أى أدوات لتحليل هذه الأفعال المختلطة من الناحية الأخلاقية، وهى تلك الأفعال التى تنجز بشكل حر ولكن على كره من الانسان لتحاشى شر أعظم منها - يعجز الحتمى عن ذلك لأنه يكون عاجزاً عن فصل العناصر الإرادية عن العناصر المحتومة فيها [٩]. بل يكاد المفكـر الحتمى لا يعرف بوجود مثل هذه الأفعال المختلطة من الناحية الأخلاقية اصلاً.

كما هاجم أبيقور ما كان شائعاً فى عصره من عبادة لنوع من الألهة المسماه بآلهة الحظ- التى إنكب الناس على عبادتها والتوسل إليها لتمن عليهم بالنجاة من هذا العصر الهائج سياسياً وإجتماعياً. هاجم أبيقور آلهة الحظ وعبادتها هذه لأنه لا وجود لمثل هـذه الألهة فى رأيه، فلا يمكن أن تكون هناك آلهة كهذه غير متعينة ولا دقيقة فى عملـها ولا تسير على سُنة ثابتة، وإيمانا منه كذلك بإن الخير والشر لا يمنحـان للبشـر بواسـطة الحظ[١٠]. لقد آمن ابيقور بإنه رغم أن الإعصار قد يبدو للفلاحين على أنـه صدفـة ويدمر محاصيلهم، فإنه فى الحقيقة يسير وفقاً لقانون خاص به وحده. فليس للحـظ ولا

المصادفة السلطان الذى يظنه العامة أنه لهما. يقول ميترودروس **Metrodrus** تلميذ أبيقور " أيها الحظ لقد أخذت إستعدادى لك وسددت فى وجهك كل منفذ ولن نقيد انفسنا لك ونسلم قيادتها لك ولا لأى مصادفة على الإطلاق فى الحياة " (١١). أما أبيقور فيرى أن الحياة السعيدة العظيمة هى الحياة القائمة على تخطيط عقلانى، وإذا كان سقراط يقول " إن الحياة غير المتروية ليست جديرة بالعيش فيها " فإن أبيقور ينادى "إن الحياة العبثية غير المخطط لها ليست جديرة بالعيش " والفارق بين التخطيط وبين الإيمان بالحظ هو الفارق بين الحكيم وبين الأحمق، فهذا الأخير يتخبط فى سلوكه ومسير برحمة الحظ العابثة على حد قول أبيقور (١٢).

فإذا كنا قد رأينا أبيقور يهاجم الحتمية الطبيعية، وتلك اللاهوتية، وينكر وجود أى مصادفة فى العالم، فإنه بقى أن نعرف أنه قد أنكر الحتمية المنطقية ايضاً. إذ يروى شيشرون أن أبيقور رفض قبول مقولة " إن كل قضية تكون بشكل مسبق إما صادقة أو كاذبة، لأنها سوف تجعله يسلم بإن كل الاشياء تحدث بالقدر، ومن ثم يصر أبيقور ومدرسته – ولا زال الكلام لشيشرون – على سلب الحتمية واليقين الضرورى عن القضايا المستقبلية، فقضية "سوف يُجرح فيلوكريتس **Philocretes** جرحاً غائراً " ليست جملة صائبة فى كل العصور السابقة، إذ أن مثل هذه القضايا المستقبلية لن تكون صائبة ولا خاطئة إلا عندما يأت موعدها فإن حدثت تكون صائبة وإلا كانت كاذبة(١٣). و أبيقور ومدرسته هنا يتفقان مع أرسطو فى الإيمان بعدم سريان قانون عدم التناقض على القضايا المستقبلية المفردة.

يتمسك أبيقور فى وجه كل هذه الحتميات بمبدأ حرية الإرادة الإنسانية من تدخل أى علل خارجية (طبيعية كانت أو إلهية) ويقتصر الفعل البشرى على علة العقل الإنسانى وحده، ونظر أبيقور إلى هذا المبدأ على أنه طوق النجاة للخروج بالانسان من الحتمية المفضية إلى الشلل هذه، ومن دائرة الأقدار **Fatis avolsa Potestas** فلا يتجه الانسان فى كل افعاله إلا وفقاً لإرادته الحرة هو، فلا تحتم عليه فعله، ولا لحظة الابتداء – متطلبات الزمان ولا المكان ولا الإرادة الإلهية (١٤). بل عقله فحسب. ومن ثم ينظر أبيقور إلى العقل الانسانى على أنه أساس التكليف والذى تقوم عليه المسئولية الانسانيا عن الافعال. حيث يوحد أبيقور بين الافعال المسئولة وبين الافعال العقلانية، فنحن

نكون مسئولين عن أفعالنا بقدر ما تكون هذه الأفعال تحت سيطرتنا وتحكمنا العقلـــى.
وبالتالى يؤكد أبيقور على أننا نوضع موضع المدح أو الذم فحسب بالحد الذى نكون به قادرين على تشكيل سلوكنا إستجابة للبراهين العقلية (١٥). حقاً نحن نطلب اللذة مـــن وراء كل ما نقوم به من أفعال، ونحجب بسبب اللذه عن البعض الأخر، ولكن مفاضلة الأفعال لمعرفة كمية اللذة العائدة من وراء كل واحد منها لا تتم إلا بالحساب العقلـــى، وهكذا يقوم العقل حكماً وقائداً فى كل أفعالنا حتى وراء تلك التى نطلب اللـــذة مـــن وراءها.

لقد إنتهج أبيقور نزعة مادية فردية عقلية فى مقابل مادية ديمقريطس الحسية الآلية – لكى يفسح مكاناً فى نسقه للحرية الانسانية، فبينما تغرق مادية ديمقريطس الفـــرد فى البناء الكلى للذرات وتجعله خاضعاً لحركة الذرات الضرورية الحتمية ومسلوب الإرادة تماماً، تؤكد مادية أبيقور على الاستقلالية التامة للفرد، وعلى أنه موجود مادى واقعـــى حر ومسئول عن أفعاله. ومن ثم سعى أبيقور فى فلسفته الطبيعية إلى أقصاء كل تدخـــل خارجى فى مجرى الحياة الانسانية – لكى يحفظ على الانسان هدوءه وسلامه القـــائم فى عقلـــه، ويحميه من الخوف من قوى عديدة لا تحصى، وطالب الإنسان بأن يجاهد للإبقاء على حياته الفردية متحررة من الاضطرابات والمخلوف.. وهذا ما ســـوف نتناولـــه فى النقطة التالية:–

تحرير الإنسان من مخاوفه:

كانت أولى الخطوات التى أتخذها أبيقور فى نسقه الفلسفى هى السعى إلى تخليـــص معاصريه من الأوهام والمخاوف المسيطرة على عقولهم وتقف حجر عثرة أمام ســـعادتهم الكاملة وحريتهم التامة فى هذه الحياة، فرغم أن النظام السياسى الذى عاصره أبيقـــور، وظروف عصره الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك صورة الكون التى إنحدرت إلى أبيقور من أسلافه، كانوا جميعاً يبعثوا على اليأس والإحباط، ورغم أن أبيقور نفسه فى حياتـــه الخاصة كان يعيش فى فقر ومنفى ومرض، فإنه قد أعلن تحديه لكل هذا، ونـــادى بـــإن السعادة تكمن داخل قدرة الانسان عندما يريد ذلك وطالب الانسان بأن لا يستســـلم إلى اليأس وأن يتحدى المخاوف والأساطير التى تقيد إنطلاقه. وأعتبر أبيقور أن العمـــل على تحرير الانسان من مخاوفه هى المهمة التى ينبغى أن تضطلع الفلسفة بها. إن عليها أن

تعلم البشر كيف يعيشون حياة عقلية متزنة لا يرتضون فيها سوى بما تمليه عليهم عقولهم الحرة.

كرس أبيقور كل جهوده لتحرير العقل البشرى من خوفين متمركزين بشدة فيه هما: الخوف من الموت، والخوف من الألهة. ولننظر أولاً إلى معالجة أبيقور للخوف الأول.

لتبديد الخوف المتوهم لدى البشر من الموت ومن العقاب الاخروى يستند أبيقور إلى معيار المشاعر الحسية، فالإنسان لا يشعر باللذه أو بالألم إلا من خلال الحواس، ولما كانت النفس عند الموت تفنى بفناء الجسد– لأنها مادية مثله – [١٦] – فلن يعود لدى الانسان بعد الموت أى إحساس، ومن ثم فلن يكون هناك إحساس لا بالعذاب ولابالنعيم – هذا إن كان هناك أصلاً عذاب أو نعيم أخروى، فإذا كان الأمر كذلك فإن الخوف من الموت وهم كاذب، وعلى الحصيف أن يعود نفسه على الايمان بأن الموت لا يمثل أى شئ لنا، بل هو عرض طارئ فى حياتنا. ومن ثم فعلينا أن نسعى إلى التمتع بالسعادة الكاملة فى حياتنا الدنيا، فهى الوحيدة التى نعيشها. أما الموت فيعنى الرقاد الأبدى [١٧].

فلا يجب أن يحيل الانسان حياته الوحيدة المتاحة له إلى جحيم بأن يقع فريسة لخوف خيالى من شئ لا وجود له. ويعتبر أبيقور أن الخوف من الموت من الاساطير التى إصطنعتها السلطات السياسية لترسيخ أقدام حكمها المستبد، ومنع العامة من الثورة لتحسين أحوالهم، ومن ثم يصيح ابيقور بمعاصريه قائلاً " أيها الحمقى لم تفزعون مما لا يمكن على الإطلاق أن يمسسكم بسوء ؟؟ إذ طالما أنكم على قيد الحياة فالموت بعيد عنكم وعندما تموتوا فلن تشعروا بشئ، ولن تعرفوا حتى أنكم متم إنكم سوف تكونون فى راحة تامة مثلما كنتم قبل أن تولدوا"[١٨]. ويكرر لوكريتيوس تلميذه نفس النداء فى موضع أخر من قصيدته "فى طبيعة الأشياء" حيث يوصى الإنسان بأن يتقبل الموت على أنه لا يمثل شيئاً له " أنه لينطق لغواً ذلك الذى يقول إنه يخاف الموت، ليس لأن هذا الأخير سوف يسبب ألماً عندما يهجم عليه، وإنما لأنه يؤلم فى تصور حدوثه تصوراً مسبقاً، وذلك لأن من التفاهة أن تشعر بالألم بشكل مسبق من شئ عندما سوف يحدث لك اصلاً لن يسبب ألماً" [١٩]. لقد كانت الرسالة التى ود أبيقور أن يوصلها إلى الانسانية هى أن يد الموت البيضاء تقودنا بلطف إلى نوم لذيذ لا تعكر صفوه الأحلام

ولا الكوابيس.. فلنستمتع إذن بحياتنا الحاضرة وكأنها رقصة فانية فى وضح النهار بين لحظتين خالدتين من النوم اللذيذ [٢٠]. حقاً لا ينكر أبيقور – وما كان له أن يفعل إن أراد – أن الموت ضرورة محتومة علينا جميعاً نحن البشر، وإنما ينكر على الانسانية فحسب أنها وقد علمت بحتمية الموت، وإنه ليس أمامها من فرص للسعادة سوى حياتها الدنيا فحسب، قد غفلت عن هذه الفرصة الوحيدة المتاحة واقامت مناحة طويلة على آلوان من العذاب تنتظرها بعد الموت هى أصلاً غير موجودة. والانسانية بهذا تضيع الفرصة الوحيدة التى أمامها للسعادة، وهذا ما يستنكره منها أبيقور بشدة. إنه يدعو الانسان لأن يفيق من أوهامه وأن ينهل من مورد السعادة المتاح له أقصى ما يستطيع، فلا حياة بعد الموت، والأحمق هو من يضيع الفرصة الوحيدة أمامه للحياة السعيدة، ويمنى نفسه أو يخيفها بأشياء لا وجود لها أصلاً.

هذا عن الخوف الأول الذى إهتم أبيقور بتبديده وتحرير الانسان منه. أما الخوف الثانى فمرتبط بشدة بالأول، إنه الخوف من الألهة، والتهويل من قوتها وجبروتها حيث كان يُنسب إلى الألهة آنذاك أشكال متنوعة من التدخل الإرهابى فى حوادث العالم. إذ كان يتصور أن الألهة عندما تغضب ترسل الصواعق والكوارث لمعاقبة المعاندين لحكمها، فعاش اليونانيون قبل أبيقور وفى عصره فى هول عظيم من هذا الجبروت المتغطرس. فكان اليونانى يشعر فى كل حركاته بضرورة أن يتجنب سخط الألهة وأن يفوز برضاها، فنجد أن واجباً عليه فى كل خطوة أن يستشير عرافاً ليكتشف ما يستحسنه الإله منه أن يفعله أو لا يفعله فيتمثل للأمر، وبالطبع لم يرض أبيقور عن سلطان هذا الخوف الخرافى فى رأيه – على معاصريه، وهو الذى آل على نفسه أن يحطم كل ما يعوق تحقق الحرية الانسانية من قيود فكان لابد أن يشن هجومه على هذا الخوف بدوره.

حقاً آمن أبيقور بوجود آلهة فى منطقة وسط بين الأرض وبين السماء، وأنها كائنات ذرية شفافة تسمو على البشر وتتمتع بنعيم دائم وسعادة كاملة لا يخالطها أى قدر من التعب والشقاء. وأعتبر أن اساس الإيمان فى وجود مثل هذه الكائنات أساس حسى – يتمثل فيما يترأى للناس فى أثناء النوم واليقظة من أشباح وصور شفافة لهذه الكائنات [٢١]. وهو أساس قريب جداً من الاساس الذى قال به ديمقرطيس من قبل. واكتفى أبيقور بذلك ولم ينسب أى فاعلية ولا سيطرة لهذه الألهة على العالم. فلم ينظر

أبيقور إلى الكون على أنه من خلق الألهة، إذ لو كان حقاً كذلك لما كان مشتملاً على الإطلاق على النقص الشديد القائم فيه حالياً [٢٢]. كما أنكر أبيقور وجود أى عناية إلهية فى العالم، بل كان العالم لديه يسير سيراً آلياً وفقاً لقوانين الحركة الذرية، ونفى وجود الآخرة والحساب الأخروى، ومن ثم إنتهى إلى جعل يد الآلهة مغلولة تماماً عن أى نشاط أو فاعلية فى هذا العالم.

رفض أبيقور التسليم بوجود عناية إلهية تشمل الوجود برعايتها على نحو ما تقول به الرواقية [٢٣]. إذ وجد أن القول بإعتناء الألهة بكل صغيرة وكبيرة مما يدور فى عالمنا - فيه قضاء على سعادتها وراحتها الكاملة. حيث سوف تشغل نفسها بمشاغل كثيرة تقض مضجعها، وتنغص عليها سعادتها وهذا ما لا يصح قوله مع كمالها "من الغفل الإعتقاد بأن الألهة هى التى ترسل بالرياح والزوابع وتثير الفيضانات والكوارث الطبيعية إنتقاماً من البشر، فالجهل والحمق هما اللذان يجعلان البشر يفزعون من الأحداث الطبيعية معتبرين إياها نذيراً من الالهة" [٢٤]. ويأخذ لوكريتيوس بعد هذا النص فى حديث مطول يؤكد فيه على أن الألهة تترك أمور الحياة حرة خالية من العناية، وأن الاعتقاد فى إهتمام الالهة بالمصالح الإنسانية المتقبلة - يعد زعزعة للهدوء الإلهى المطلق ويقود إلى التشويش وعزو قيادة تعسه لهم "فيا أيها الحمقى - المؤمنون بقدرة الآلهة المطلقة، ويا أيها السذج الغافلون عن ذلك الذى يمكن أن يكون، وذلك الذى لا يمكن أن يكون، والغافلون عن الحدود والانساق الدقيقة، تناسوا تماماً هذه التراهات - إننى أطالبكم أن تسقطوا هذه الأفكار غير الجديرة بالألهة والغريبة عن صفاءهم فهى إهانه علنية لجلالتهم المقدسة" [٢٥]. ويشير لوكرتيتوس مرة أخرى إلى نفس التحذير فى الكتاب الثالث من القصيدة [٢٦] كما يذكر أيضا قول أستاذه أبيقور إلى "ميموس" **Memmius** من غير المعقول ما يُقال يا ميموس من أن الآلهة قد رتبت الطبيعة بحيث تفيد الإنسان وأن لها بموجب هذا حق الطاعة والخضوع عليه، إذ ما الفائدة التى تعود عليها من هذا الإعتراف بالجميل من جانب البشر [٢٧]؟؟".

لا يرد إنكار أبيقور لوجود العناية الإلهية فى قصيدة لوكريتيوس فحسب، بل ترد إشارات إلى ذلك - وإن تكن غير مباشرة - فى النصوص المنحدرة من أبيقور نفسه. ففى رسالته إلى تلميذه مينيس ينصح ابيقور تلميذه بأن يؤمن بإن الآلهة كائنات حية

سعيدة، ويحذره من إعتناق الأفكار الغريبة عن الألهة التى لا تتناسب مع سعادها ويقول "إن الألهة موجودة ولكنها ليست كما يعتقدها العامة، فهى لا ترعى العالم كما يعتقدون أنها تفعل، أن الذنديق ليس من ينكر الألهة بل من ينسب إلى الألهة ما تعتقده العامة(٢٨)". لأن أفكار العامة عن الآلهة ليست أفكاراً صحيحة بل اراء مخلوطة، وعلى رأس هذه الآراء النظر إلى الالهة على أنها مصدر أشنع المصائب للأشرار، وأنها تفضل من يطيعها، وتعتبر كغريب من لا يكون كذلك (٢٩).

وفى رسالته " فى الألهة" يؤكد أبيقور على رأيه السابق فى تمتع الألهة بالسعادة التامة، وعلى عدم إهتمامها بصلاتنا، وأنها لن تغتم لو أهملناها "إنها سعيدة لا تعانى من الهموم ولا تجلب الهموم على الأخرين (٣٠)."ويقول أبيقور كذلك "إن الالهة بعيدة بعداً لا تستطيع معه أن تضركم أو تنفعكم، فلا تستطيع أن تراقبكم أو أن تحكم على أعمالكم، أو أن تقذف بكم إلى الجحيم، أما الألهة الخبيثة والشياطين، فهى أوهام تعسة تصورها أحلامنا" (٣١). ويقرر واقعه أن الألهة لا تعمل، ولا تتورط فى أى نشاط من شأنه أن يحد من سعادتها ويوجه اللوم إلى الرواقين لجعلهم الإله منشغلاً بأمور العالم، ويعيرهم بأن إلههم ليس إلهاً حقاً، بل كائن يدور بلا راحة حول السماء، ومتورطاً فى أعمال شاقة متعبة لا تصح بالإله، وينتهى من حديثه إلى تعنيف الرواقين بقوله "لقد اقمتم على رقابكم سيداً أبدياً يجب أن تخشوه نهاراً وليلاً، وجعلتموه يستبق الأمور بفكره ويلاحظ كل شئ مما قادكم إلى الإيمان بحكم القدر" (٣٢).

هكذا من أجل الحفاظ على إنسانية الإنسان وحريته فى هذا العالم، أنكر أبيقور فكرة التدخل الإلهى فى شئون عالمنا تماماً. وأعتبر أن مصدر سعادة الانسان الكاملة فى هذا العالم هو المعرفة، إذ أن الحكمة هى التى تحرره من الخوف من الالهة. فلا شئ من حيث اصل وعمل العالم يجب أن يعزى إلى تدخل الألهة، ويحذر تلميذه هيرودت من الإيمان فى موجود إلهى يتحكم وينظم الحركات الخاصة بالإجرام السماوية – فلا الألهة ولا أى أحد غيرها – كما يقول أبيقور فى رسالته إلى هذا التلميذ – تتخلل أجزاء العالم وتتحكم فيها (٣٣).ويسوق لوكريتيوس فى مطلع الكتاب الخامس من القصيدة أربعة براهين على إنعدام وجود أى عناية إلهية فى العالم:– الأول أن طبيعة الالهة أنها كائنات شفافة تماماً، فى حين أن العالم خليط خشن كثيف، فهو إذن غير ملائم لعملها لإختلاف

طبيعتها. ثانيا:- لا يمكن أن تكون الالهة قد خلقت العالم لمتعتها الخاصة، لأنها كما قلنا من قبل كائنات كاملة السعادة، ولا تحتاج إلى شئ أخر غيرها. ثالثا:- ولا يمكن أن تكون الالهة قد خلقت العالم لمتعة الانسان إذ ما حاجة الألهة إلى أعترافه بالجميل لها، وما هى الخسارة التى كانت سوف تحل بالانسان إذا لم يخلق العالم على الإطلاق ؟؟ وحتى على فرض أن الالهة قد فعلت ذلك فلماذا خلقت عالماً كهذا الذى نراه ضعيفاً وعسراً على الانسان - هل كانت عاجزة عن إكماله ؟؟ أن الحياة التى تحيط بنا إن هى إلا مهزلة فيها من الخبل ما يستحيل معه أن يكون قد أبدعها عقل إلهى، فلا يوجد إله عاقل يأمر ببناء معبد تمجيداً له ثم لا يلبث أن يهدمه من أساسه بضربة صاعقة ينزلها به [٣٤]. رابعاً وأخيراً:- كيف أمكن للألهة أن تخلق عالماً ليس لديها نموذج مسبق له ؟؟ [٣٥] وأنتهى لوكريتيوس إلى أن العالم نشأ ويعمل ويتحرك بواسطة الحركات الطبيعية للذرات المتحركة بواسطة المصادفة.

أصر أبيقور ومدرسته على تهذيب التصور التقليدى للألوهية بشكل يحفظ ويصون الحرية الانسانية، ويمحوا الخرافة التى سلبت من الانسان كرامته وفاعليته الحرة، وجعلته كائناً خضوعاً ألجمه الخوف. فراح لوكر يتيوس اثناء حديثه عن التقدم البشرى ونشأة الحضارة ينسب كل الابتكارات إلى البشر وحدهم دون أدنى إشارة إلى تدخل قوى خارجية إلهية. فليست هناك ألهة للأكتشافات التى أدت إلى تقدم الانسان على سطح الأرض كما كانت تزعم الميثولوجيا القديمة. ولوكريتيوس بهذا يعكس إيمان استاذه بسيادة الانسان بعقله على هذا العالم فهو مملكته الخاصة ومن تشييد إبداعه وحده [٣٦]. كما تلاشى على يد أبيقور كذلك فكرة أن الإله قوة متعسفة، واضحى فحسب هو المثل الأعلى للموجود الكامل السعادة الذى على البشر أن يقلدوه. وكان هذا أبرز الأسباب - فى رأى البعض - التى جعلت أبيقور يبقى على الألهة اصلاً فى نسقه. فرغم أن أبيقور يسلب عن الألهة كل فاعلية، فإنه يرى أن هناك عملاً غير مباشر لهم، هو أنهم يقومون كأمثلة عليا لحالة الخلو من الهموم (ατραχια) التى ينبغى أن يقلدها البشر فى حياتهم[٣٧]. وكان من الاسباب الأخرى التى جعلت أبيقور يبقى على الالهة فى نسقه أيضاً أن البشر جميعاً قد أتفقوا على وجود الالهة ولديهم عنها فكرة، وما يحدث لنا من أفكار لابد أنه ناتج عن حقيقة موجودة [٣٨]. ويوصينا أبيقور بضرورة أن

مجارى العرف ونشارك فى ا لصلوات إلى الألهة لا عن إيمان بأن هذا سوف يعود علينا بالنفع، وإنما لفكرة أنه يجب أن نعنى بكائنات تفوقنا قوة وذكاء. فلا تساهم الالهة إذن بأى نصيب مباشر فى الانشطة البشرية، ولو كانت الصلاة تعود بأى منفعة على المصلى – لفنى الجنس البشرى عن بكرة أبيه – طالما أن البشر يدعون بشكل دائم أن تحل الكوارث بالواحد منهم أو بالأخر[39].

هكذا ننتهى من متابعتنا السابقة لمحاولات أبيقور تحرير الجنس البشرى من هواجسه التى تطبق عليه، ووضعه على طريق الحرية والانسانية الحقة بأن نصادق على تمجيد تلميذه له بأنه "قدم خدمة جليلة إلى الانسانية، بتحريره الجنس البشرى من أوهامه ومن الفزع الرهيب من الالهة" [40]. وأن نتفق مع شيشرون فى قوله "لقد نجانا أبيقور من كل هذه المخاوف وأقتادنا إلى الحرية، فلن نخاف بعد ذلك من أولئك الذين أدركنا يقيناً أن الهم لا يصيبهم ولا يسببون هموماً لغيرهم" [41]. إن أبيقور الذى إعتنق الذرية من اسلافه لم يرحم هؤلاء من تعنيفه الشديد لهم، لأنهم لم يتجاوزوا مباحثهم أبداً من أجل تحرير الجنس البشرى من المخاوف بل عاملوا هذه الأمور باللامبالاة مما قادهم إلى الحتمية الطبيعية الصارمة [42].

فإذا أمكن تحرير الانسان من كل هذه الأوهام تماماً، وتنبه الإنسان إلى عقله وإتبع ما يمليه عليه هذا العقل من أمور، أمكنه أن يحقق حريته وسعادته، وان يفوز بحالة الهدوء النفسى (الاتراكسيا) وهى حالة سلبية من السعادة نظر إليها أبيقور على أنها المثل الأعلى المروم فى هذه الحياة. وطريق الانسان الوحيد إليها هو الحرية النفسية من كافة الضغوط الخارجية، فكيف يتثنى للإنسان تحقيق ذلك ؟؟

القول بالإنحراف الذرى وإثبات الحرية الانسانية:

تعرفنا فى الصفحات السابقات على جوانب الشق السلبى فى تصور أبيقور للحرية الإنسانية، الذى أزال فيه كافة القيود التى من الممكن أن تقيد إنطلاق الإنسان وتحد من تحرره، فلا وجود للجبر الإلهى، ولا للحتمية الطبيعية، ولا للمخاوف النفسية،وليس هناك سوى الانسان وفعله الحره. والآن جاء دور الحديث عن الشق الايجابى من هذا التصور، والذى يتمثل فى إعتناق أبيقور لمادية ديمقريطس الذرية والتعديلات التى يدخلها عليها لتسمح بقيام الحرية الإنسانية فى العالم.

لقد كان أبيقور فيلسوفاً مناصراً للواحدية المادية، فالعالم مؤلف من المادة وحركتها فحسب، فكل شئ فى العالم بما فى ذلك النفس الانسانية والألهة مؤلف من الذرات المادية المتحركة حركة ذاتية من أعلى إلى أسفل بفعل ثقلها فى خطوط منتظمة. وهذا ما آكد عليه لوكريتيوس أكثر من مرة فى الكتاب الثالث من قصيدته [٤٣]. أما عن الكيفية التى بها قد نشأ العالم، فهى فى تصور أبيقور: أنه بعد ما كانت الذرات تتحرك حركة دائمة منتظمة فى مسارات راسية حدث فجأة إنحراف طفيف مصادف فى مسار بعض الذرات الطبيعى مما جعلها تميل قليلاً عن مسارها وتصطدم بالذرات الأخرى المجاورة لها، فحدث من جراء ذلك إصطدام كونى عام على أثره إشتبكت وتجمعت الذرات المتشابهة بعضها إلى جوار البعض فى وحدة واحدة فتجمعت الذرات الثقيلة فى أسفل فتألف العنصران الماء والتراب وتجمعت الذرات الخفيفة معاً أعلى فتألف منها العنصران الهواء والنار. ومن العناصر الأربعة تكونت كل الموجودات فى العالم [٤٤]. وكان القول بحدوث الإنحراف المفاجئ فى حركة بعض الذرات هو التعديل الثانى الذى أدخله أبيقور على ذرية ديمقريطس، فى حين كان التعديل الأول القول بإن للذرات ثقل بعد أن كانت منعدمة الوزن لدى ديمقريطس. وبهذه الإضافات نجح ابيقور لى حد كبير فى إستبعاد إحتمال وجود خلق إلهى للوجود، وكذلك إستبعاد أى تدخل فيه من قبل الضرورة التى قال بها ديمقريطس من قبل.

غير أن الفائدة الأعظم لإدخال فكرة الانحراف الذرى [٤٥] Swerve المفاجئ من فائدة نشاة موجودات هذا العالم، كانت لدى أبيقور - إن هذا يحررنا من التصور القائل بوجود قدر صارم غير شخصى، ويثبت وجود الإرادة الحرة الإنسانية، وذلك لأن الذرات تنحرف عن مساراتها بفعل إرادتها هى نفسها الحرة وليس بفعل أى ضغوط خارجية عليها كما يروى شيشرون عن أبيقور [٤٦]. ولما كان العقل البشرى يتألف من ذرات مادية، ولما كان هو أيضاً مصدر الحركة فى الانسان، فإنه بالتالى يكون حراً فى أفعاله. وتفسير ذلك أن النفس الانسانية مادية بسيطة ومتماثلة عند الناس جميعاً. وما يؤدى إلى أختلاف أنماط الناس، هو إختلاف الطريقة التى بها تنتظم ذرات هذه النفوس من شخص لأخر. وتألف نفس كل إنسان من أجزاء ثلاثة:- النفس والقلب وجزء ثالث عظيم الشفافية هو ما لا يمكن تسميته، وينسب أبيقور إلى هذا الجزء الأخير:

القدرات الذهنية التى ينسبها أرسطو إلى العقل. ويسمى أبيقور هذا الجزء الخير احيانـــاً بأسم "الجزء العقلانى فى النفس" [الأنيما = النفس Anima] ويجعل مركزه الصدر، ويشير إلى وجود جزء أخر من النفس غير عقلانى منتشر فى الجسم كله ومسئول عـــن النزعات غير العقلانية ويسميه أبيقور [الأنيموس Animus] (٤٧)... وما يحدث عند الفعل هو أن الجزء العقلانى من النفس [الانيما] يصدر الأوامر إلى الأنيموس المنتشرة فى أعضاءنا الحسية بالاقبال أو بالاحجام عن الفعل، فيقبل الانسان على الفعل أو يحجم عنه، ولما كانت ذرات الأنيما حرة فى حركتها فإن أفعال الانسان التى تصدر عنها تكون حرة بدورها.

إستطاع أبيقور بإدخال فكرة الانحراف الذرى أن يحرر الإنسان من جانب مـــن قبضة الضرورة الآلية، فذرات العقل الانسانى تنحرف تلقائياً فتقدم على فعل شئ معين أو عدمه وفقاً لما يروق لها، وهذا هو فعل الإرادة – فيما ظن أبيقور (٤٨). وبهذا كســـر أبيقور مقررات القدر بواسطة مقررات الطبيعة، إذ إعتبر قوانين الذرات وحركتها قوانين حيوية تلقائية. ولم يكتفى أبيقور بإقصاء كل الضغوط والقوى الخارجية عن حركة ذرات العقل الانسانى الحرة بل وابعد عنها أيضا كل ضرورة داخلية فى الانسان نفســـه. إذ لا تحكم ذرات العقل لديه – كما يذكر شيشرون – بواسطة ثقلها حكماً تاماً مطلقاً، حتى لا يقال إن العقل مُقاد بواسطة الضرورة الباطنية (٤٩). وإنما هى ذرات حرة فى حركتها بالمعنى الأتم للكلمة. فلا يتألف الوجود الإنسانى السعيد فى رأى أبيقور من مجرد عمـــل ذرات النفس، بل آمن بإن الموجودات البشرية قوى فاعلة أخلاقية مســـتقلة وعليّـــة – بالمعنى الكامل – ومعتقداتهم ورغباتهم وأهدافهم نابعة من عقلهم الخاص، وسعادتهم تحت تصرف سلطتهم، وإلا لما كانوا مسئولين عن أخطـــاءهم ومحاســـبين عليـــها أخلاقيـــاً وجنائياً(٥٠).

فلا يعتمد الفعل الإنسانى الحر – فى رأى أبيقـــور – علـــى العلـــل الخارجيـــة إصطدامات الذرات، ولا على العلل الباطنية التى تتمثـــل فى حركـــة ذرات النفـــس الإنسانية الناشئة من ثقلها، وإنما يكون العقل الإنسانى عرضة للإنحراف كما يريـــد إلى الجهة التى يختارها دون أى إجبار. وقد أشار لوكريتيوس إلى هذا الإنكـــار الأبيقـــورى للضرورتين الخارجية والباطنية على الفعل البشرى، وأكد على أن إرادة الانسان وقدرته

على التقرير والبت من الممكن أن تنتصر على بناء جسمه الطبيعي، إذ لو كان العقل يبنى فى لحظة الميلاد، وأن أفعالنا تحتم علينا بواسطة الوزن الثابت للذرات عقولنا، فسوف يكون من المتعذر إصلاحنا إصلاحاً تاماً، ولن تثنينا أى صور من التأنيب على الإطلاق(٥١). ومن المؤكد أن الذى دفع الأبيقوريين إلى إدخال القول بالإنحراف الذرى إلى دراساتهم السيكولوجية كان الدافع الأخلاقى السابق. إذ أن هذا الإنحراف يحمينا من الحتمية الأخلاقية الباطنية، وفى الوقت نفسه من القدر الرواقى ومن سطوته(٥٢). وقد وحد أبيقور بين الفعل الحر المسئول وبين الفعل المتعمد المتخذ بناء على تروى عقلى. وهو فى هذا يتفق مع أرسطو إتفاقاً تاماً، غير أن علينا أن نلاحظ شيئاً هاماً هنا – اشار إليه الاستاذ ريست – هو أن أبيقور لم يربط ربطاً مطلقاً ومحتوماً بين صدور الفعل الحر من الانسان وبين حدوث إنحراف ذرى فى الذرات المؤلفة لعقله، إذ لو كان أبيقور قد فعل ذلك لكان قد أوقعنا بدوره فى نير الضرورة الباطنية، وإنما كان جوهر نظريته هنا هو أن عقلنا وحده هو الذى يتحرر – مرة وإلى الأبد – وبواسطة الإنحراف الذرى من الحتمية والضرورة وليس كل فعل أو قرار بفعل منفصل يصدر منا هو الذى يتحرر. وإن إنحرافاً واحداً يكون كافياً على وجه التمام لإثبات أن اسلوب ونهج العقل البشرى لا يحدد تحديداً مطلقاً قبل الميلاد بفعل القدر(٥٣).

قد يُعترض على مساواة أبيقور السابقة بين الفعل الارادى الحر وبين الفعل العقلانى، بزعم أنه لا وجود أصلاً للتفرقة الثنائية بين فعل عقلانى وأخر غير عقلانى لدى أبيقور – طالما أن أبيقور يجعل كل كائن حى يسعى دائماً وراء لذاته كغاية مطلقة، وأن اللذات كانت جسدية، وأن الفعل لديه هو إستجابة آلية لمثير ما فحسب (٥٤). وهو إعتراض لو كان ابيقور قد سمعه لكان سوف يقابله بهز كتفيه مستنكراً ورافضاً إياه. إذ أن هذا الإعتراض لا يراعى واقعة أن العقل نفسه لدى أبيقور كان بناء مادياً، فصل أبيقور فيه بين جزء عاقل بالغ الشفافية هو الانيما وجزء أخر غير عقلانى كثيف هو الانيموس، وقال بإنصياع هذا الثانى دائماً لتوجيه الجزء الاول. فلم تكن كل الافعال لدى أبيقور مادية جسمية نابعة من الجزء الشهوانى فى النفس كما يزعم هذا الاعتراض. حقاً يؤمن ابيقور بما للشهوات من تأثير عظيم علينا غير أنه يؤكد فى الوقت نفسه على أننا نتروى حول هذه الرغبات، وندرس أى الأنشطة يمكن أن تقودنا إلى أعظم قدر من

المتعة وتبعدنا عن الألم الأعظم، ومن ثم فللأفكار والمعتقدات العقلية دورها الفعـــال فى توجيه سلوكنا، وضبط وتصويب رغباتنا وإنفعالاتنا. فضلاً عن أن بعـــض الإنفعـــالات تكون قائمة على إعتقادات خاطئة، وبالتالى من الممكن أن تصحح عن طريق تصحيـــح هذه المعتقدات(٥٥). بل تلعب المعتقدات العقلية دوراً كبـــيراً فى الالام الجســدية وفى إستجابتنا الفعلية للألم. فعندما نعتقد أن الآلآم الشديدة مثلاً سوف تستمر فحسب فترة وجيزة فلن تكون هذه الآلآم مقلقة بشكل عظيم لنـــا فى هـــذه الحالـــة (٥٦). ولعـــل لوكريتيوس قد قصد هذا التصور عن قوة العقل على سلوكنا عندما قـــال " إن الفعـــل الحر يؤكد العقل ذاته فيه، فالعقل هو الذى يقرر الإقدام على الفعل أو الإمتنـــاع عنـــه حسب الأسلوب الموجود بشكل مسبق لذراته. ومن ثم فإن القـــرار الـــذى يكـــون فى مقدورنا ونحن مسئولين عنه هو القرار النابع من شخصيتنا" (٥٧). وقد اشـــار ابيقـــور نفسه إلى ذلك فى كتابه "فى الطبيعة " عندما قال "لا يرجع فشل بعض البشر القادرين بشكل طبيعى للوصول إلى هذه الغاية أو تلك إلى الذرات وإنما إليهم هم أنفسهم، لذلك نتعارك معهم ونلقى عليهم بالمسئولية. إذ أن هذا الخطأ راجع إلى نزوعهم النفسى الخاص وإلى تصوراتهم وميولهم (٥٨) ".

لكن إذا كانت افعالنا الحرة نابعة بهذا الشكل مما يمليه علينا عقلنا التلقائى الحـــر، وكان هذا العقل – فى رأى أبيقور – إنعكاساً لشخصيتنا الكلية ألن يعيدنا هذا مـــرة أخرى إلى الحتمية ؟؟ طالما أن شخصيتنا فى جوهرها هى تجسيد لبناءنا الـــذرى الـــذى نتألف منه بالطبيعة وليس بإختيارنا وتعبير كذلك عن ميولنا وإستعدادتنا التى نولد ونحن مزودين بها ؟؟ يرفض أبيقور مثل هذه الحركة التقهقرية التى تعيدنـــا مـــرة أخـــرى إلى الحتمية، إذ لا يخامره شك فى أننا مسئولون نحن البشر – مسئولية كاملة – عـــن بنـــاء شخصياتنا، فهذا البناء – كما يقول أبيقور– من صنعنا نحن أنفســـنا منـــذ البدايـــة، والأشياء التى تنبع بالضرورة من خلال إنطلاقاتنا مما يحيط بنا تكـــون فى مجملـــها مـــن جريرتنا ومعتمدة على أفكار ومعتقدات من صنعنا أنفسنا، وكوننا نلوم ونؤنب المقصرين دليل على أننا أحرار فى أفعالنا. وإلا كنا واقعين فى التناقض الذاتى، كيف نلوم ونحمـــل المسئولية على ذلك الذى لا يملك الانسان التأثير عليه. بل إن إختيارنا القول بإن كـــل شئ مفروض علينا – ولا زال الكلام لأبيقور – دليل على أن هناك إختيـــاراً وهدمـــاً

للإعتراض السابق، إن من يقول بهذا الإعتراض يهدم نفسه بنفسه [٥٩]. وينتهى أبيقور من رده إلى أنه لا يوجد عقل من الممكن أن يصبح مبرمجاً برمجة كاملة منـــذ النشـــأة الأولى، أى موزعاً بشكل كامل على أساليب وطرق معينة للأفعال، وغـــير مســتجيب بشكل تام للنصح الأخلاقى، فدائماً ما يكون العقل قابلاً للتعديل والتحول إلى أبعد حد ممكن. ففعل النصح والحث على الفضيلة يصدم العقل ببذرات جديدة من الكـــلام ممـــا يجعله يتأثر بذلك لا محالة [٦٠]. فلا يكون الانسان لدى الأبيقوريين مختاراً ومسئولاً عن إختياراته الجزئية فى الأوقات الجزئية فحسب، بل ويكون مختاراً بشكل حـــر لإتجاهــه الشخصى العام الذى ينتهجه نحو مجال معين كالألهة أو الموت مثلاً [٦١].

وإستناداً إلى دحضه لهذا الاعتراض التقهقرى يعلن أبيقور أن بوسع أى أمرئ فى أى مرحلة من عمره أن يعدل من رغباته، ويغير من شخصيته فى ضوء ما يستجد مـــن براهين عقلية متروية لديه. فيصبح المرء سعيداً بعد أن كان شقياً أو العكس، ويســتبعد أبيقور تماماً أن تكون العادات والميول النفسية من الممكن أن تصبح عواملاً قســرية فى ذات الإنسان بشكل لا يمكن فيه أن تُعدل تعديلاً كاملاً [٦٢]. وأمن فى الوقت نفسه أن بإمكان المعرفة وحدها أن تحدث إصلاحنا بهذا الشكل. وأبيقور بهذا على إختلاف مـــع أرسطو الذى يستبعد تماماً إمكانية أن نعدل من شخصيتنا بعد بناءها للمره الأولى. ومن ثم يكون أبيقور فى ذلك أكثر تمسكاً بالحرية الانسانية من أرسطو، إذ الانسان لديه حر فى إختيار نمط الشخصية الذى يريده حيثما شاء فى حين لدى أرسطو يختار المـــرء نمـــط شخصيته مرة وإلى نهاية العمر. لقد آمن ابيقور بقدرة العقل الكاملـــة علـــى تهذيـــب الشخصـــية، وإعتبرأن تحكمنا فى نوعية شخصيتنا العامة نابع مـــن تصميماتنـــا العقليـــة، وبمقدور العقل أن يغير أى شئ موروث. إن أبيقور فى حقيقة موقفه يرفـــض المقدمتـــين اللتين يرتكز عليهما برهان التقهقر نفسه، إذ فى إعتقاد أبيقور أن الشخصية لا يمكن أن تكون على الإطلاق من الرسوخ والثبات لدرجة أنها تفرض علينا فعلاً معينـــاً، ولا أن إختياراتنا ونحن أطفال تحتم علينا نموذج شخصيتنا القادم وتعين بشكل كامل افعالنا التى سوف نفعلها عندما نكبر[٦٣]. يقول لوكر يتيوس "تختلف الطبائع والعادات الشخصيـــة المتنوعة للجنس البشرى إختلافاً عظيماً، لكننى أرى أن هناك شيئاً واحد مـــن الممكـــن تأكيده هنا وهو أنها صغيرة جداً تلك الأثار المتبقية فى طبائعنا التى يكون العقل عـــاجزاً

عن إقصاءها منا، فلا شئ يمكن أن يعوقنا عن عيش اشكال الحياة الجديرة بالألهة عندما نريد ذلك (٦٤).

كانت كل الأفعال التى يفعلها الإنسان إنطلاقاً من قواه الباطنية وحدهـا لـدى الأبيقورية – أفعالاً حرة، بل وتطرف لوكريتيوس بعض الشئ فقال إن كل الأحداث فى الكون عرضية ولا وجود لأى ضرورة عليها. فكانت التعدديـة والعرضيـة صفتـين جوهريتين فى بناء العالم الأبيقورى. ولا يكتفى لوكر يتيوس مثل أستاذه بعزو الأفعـال الحرة إلى البشر وحدهم بل ويعزوها كذلك إلى كل الحيوانات المنتشـرة فى العـالم، إذ يتسائل مستنكراً من أين توجد الإرادة الحرة لدى الحيوانات المنتشرة فى العالم أجمع إذ كانت كل حركة متصلة دائماً وتنشأ من حركة قديمة سابقة عليها فى نظام دائم ؟؟ مـن أين تأت هذه الإرادة التى تكون مستقلة عن تصريف الأقدار – ومن خلالها يتجه كـل واحد منا إلى الموضع الذى يقاد إليه ؟؟ويجيب على ذلك بإن الارادة هى التى تعطى بلا شك بدايات هذه الأشياء بلا شك، وتبعث بالحركات الحرة عبر الاعضاء الحسية (٦٥). والطريقة التى بها يتم ذلك هى: أن الحركة تنشأ من القلب وتنتقل بشكل مبـاشر مـن إرادة العقل إلى الأعضاء الأخرى. فهناك لدى الأبيقوريين علة أخرى للحركـة غـير الأصطدامات الذرية، ومنها تتولد القوة المحركة فينا. وهذه العلة هى الأنحراف الـذرى الذى لا يقع فى موضع ولا مكان معين ولا فى وقت معين بل يحدث بشكل لا تخطيط ولا توقع فيه فيتجه العقل إلى هذا الموضوع أو ذاك، فلا توجد ضـرورة باطنيـة فى كـل سلوكه، ولا يكون مقهوراً على أمره.

فلا يتطرف الأبيقوريون إلى هذا الحد الذى ذهب إليه لوكريتيوس، فى عزو حرية ومسئولية إلى الحيوانات عن أفعالها. بل يكتفى معظم الأبيقوريين بعزوهما إلى الانسـان وحده فمن المرجح أن أبيقور يسقط المسئولية عن الحيوانات البرية على أفعالها، وذلـك لأنه تنقصها السيطرة المطلوبة لذلك على رغباتها الفطرية عكس بنى الانسان (٦٦). أما الحيوانات الأليفة فيميل الأبيقوريون إلى عزو درجة ليست كاملة من المسئولية إليـها، فنحن نلومها على أخطاءها ونوبخها بعض الشئ لأننا نتوقع منها أن تظهر قـدراً مـن السيطرة على رغباتها الفطرية. أما الأطفال فيبدو أن أبيقور لا يعزو إليهم أى قدر مـن المسئولية، وأغلب الظن أن الاتجاه العام للأبيقورية – طبعاً بإستثناء لوكـر يتيـوس –

يقصر الفعل المسئول على الراشدين العاقلين، الذين لم تفسد قواهم على التروى العقلى بفعل الصغر أو المرض (٦٧).

ويكفى نظرة سريعة إلى تصور أبيقور للكيفية التى بها تحدث الأفعال البشرية لبيان كيف تقف الارادة الحرة لديه وراء كل فعل يصدر من الانسان إذ أن ما يحدث عندما نهم بفعل ما هو أن هناك صورة ذهنية تبرز أمام العقل فتفجر فى العقل مشاعر الانجذاب أو الابتعاد إلى الشئ الذى عرضت صورته هكذا أمام ذهننا – وفقاً لطبيعة ونوعية نوازعنا المصاغة فإذا كان الفعل يبدو مناسباً ومحققاً اللذة لنا – فسوف تنشأ عن ذلك رغبة داخل عقولنا إلى إنجازه فننجزه والعكس صحيح، إذ من الممكن من وقت لأخر أن نقبل أو نرفض هذه الرغبة وفقاً لحالتنا النفسية الحرة. فإذا كان قرارنا النهائى هو قبول هذه الرغبة فإنه يصدر قرار بالتحرك والسير – يصدر من العقل لينتقل عبر الانيموس إلى الأعضاء المعنية بالأمر فتتحرك نحو الشئ والعكس تماماً يحدث لو كانت النوازع النفسية لدينا تقول بالإحجام عنه (٦٨). فالمتعة بهذا هى المرشد لنا فى جانب مهم من الواقع، ففى إتجاهنا أو إحجامنا عن الأفعال نبحث عن اللذة ونتحاشى الألم، ولا يتم هذا إلا من خلال القرار العقلانى الحر والذى تقوم عليه المسئولية الأخلاقية. ولا شك أن أبيقور متأثر فى هذا كله بنظرية أرسطو فى الفعل الحر السابق عرضها فى الفصل السابق. إذ لقد كانت الأفعال الانسانية الحرة لديها ردود أفعال عقلية على مثيرات حسية، ولكنها لم تكن مجرد ردود أفعال آلية جامدة من الممكن لتنبؤ بها سلفاً، بل كان رد الفعل العقلى – فى نظر الأبيقوريين – على الصور الحسية غير محدد المسار ولا التوقيت ولا القوة. فالإنسان لديهم قادر على إستعمال قوته الاختيارية الارادية لعقله فى السيطرة على حركة جسمه حتى إلى درجة مقاومة ضغط أى قوة خارجية. يقول لوكر يتيوس "أننا عندما ندفع إلى التحرك للأمام بدفعة خارجية من الخلف ضد إرادتنا، فإن هذه الأخيرة تتدخل فتدفع بدورها الأعضاء إلى المقاومة الا ترى أنه رغم أن هناك قوى خارجية تدفع الكثير من الناس إلى الأمام مجبرة إياهم فى العالم ومزحزحتهم عن رغبتهم أن يظل هناك شئ ما باقياً فى النفس وقادراً على المقاومة؟؟" (٦٩).

الوظيفة التى يعزوها أبيقور إلى العقل إذن – فى ضوء تفسيره لكيفية حدوث الفعل البشرى الحر السابق – هو أنه يعمل كمبدأ للحياة والنشاط التلقائى الحر. إذ بهذا

الشيء القائم فى صدورنا نتحرك حركتنا الحرة نحو طلب اللذة. إن إرادتنا الحرة هى التى تعطى البداية الأولى لهذه الحركة ومنها تفيض هذه الحركات على كل الأعضاء. إن ما يحدث فى العقل من إحساس بإنعدام الضرورة من داخله عند تأديته للأفعال، وعدم إحساسه بإنه شيء مهزوم أو مضطر إلى أن يتحمل وأن يعانى هو الانحراف الطفيف فى الذرات التى تؤلفه الذى قصده أبيقور فى مذهبه(٧٠). فكما يحدث فى الطبيعة الخارجية أن تكسر حدة الضرورة الطبيعية بواسطة الإنحراف الذرى فى الذرات المادية، فكذلك الأمر فى المستوى الخاص بالسلوك الانسانى يجب أن يُعمل حساب وإستعداد للفعل الطوعى التلقائى الحادث بواسطة الأنحراف الذى يحدث فى ذرات الجزء العاقل من النفس (الأنيما). ومن ثم فهناك علاقة وثيقة – لدى أبيقور – بين النفس وبين الجسم، إذ يتضافران معاً عند حدوث الفعل التلقائى البشرى. ولكن هل يمكن أن تنطبق هذه النظرية حول الفعل على أعمال التذكر والتخيل – كالمسائل الحسابية البسيطة التى نجد نتائجها مبرمجة وحاضرة دائماً فى عقولنا ؟؟ وهى لا تحتاج إلى أى مثيرات حسية لكى نقررها – والمثير الحسى كان لدى أبيقور هو المفجر الأول للفعل الحر كما رأينا ؟؟ هل نكون أحراراً ونحن نجرى هذه المسائل – مع غياب الشرط الأول للفعل الحر بهذا الشكل ؟؟ وإجابة أبيقور على ذلك – كما يتصورها الاستاذ ريست هى أننا فى هذه الحالات نتبع كذلك الصور الحسية فى الحقيقة، لأننا فى واقع الأمر نتذكر فى هذه العمليات الصور التى تعودنا عليها من قبل تماماً مثلما نستجيب إلى شيء مر أمامنا بسرعة بشكل تعودنا من قبل أن نراه عليه (٧١). ففى هذه الحالات نتصرف بشكل حر بالمعنى الأتم لدى الأبيقوريين.

لا يكون سلوك المرء محتوماً عليه بشكل صارم وكلى بواسطة القوى والعوامل الخارجية التى لا سيطرة للإنسان عليها فى الواقع، بل يؤمن أبيقور بأن الدافع والميل الباطنى السيكولوجى يدفعنا دائماً بشكل حر وتلقائى إلى أفعالنا أو كما يعبر عن ذلك لوكريتيوس "يعتمد السلوك الانسانى الحر على الطريقة التى بها تتألف وتتحرك ذرات نفوسنا، وعلى الصور الحسية التى تنفذ بشكل دائم إلى ذرات النفس.. بإختصار يكون السلوك الانسانى النتيجة المركبة والمترتبة على لدوافع الذرية الثلاثة:– الميل الطبيعى

والمثيرات الخارجية وعنصر الارادة الحرة الذى يسبب بواسطة الانحـــراف الـــذرى فى الذرات المؤلفة لعقولنا (٧٢)".

لقد كانت الذات – المسئولة عن أفعالنا – ليست مجرد حلقة فى سلســلة عليــة طبيعية أو سيكولوجية تسير بشكل ضرورى ومنتظم حسب قوانين الطبيعة الدقيقة التى تحدد المسار الذى تسير فيه لا محالة كل ذرة، بل كانت هذه الذات طائفة من الـــذرات المتحركة حركة ذاتية تلقائية غير منتظمة نابعة من داخلها، ومن ثم مـــن الممكـــن فى أى لحظة غير متوقعة أن تنحرف عن مسارها المرسوم إلى أى مسار أخر للذرات الأخـــرى والنتيجة هى العشوائية أو الارادة الحرة. فهذه الارادة هى التى تؤثـــر علـــى الـــذرات وتجعلها تختار ما تريد من بين الممكنات المتاحة، فتصبح كمية كبيرة من ذرات النفـــس متجهة تلقائياً إلى إطار جديد من الحركة، ومن ثم يعيد توجيه حركة الجسم من جديـــد، وهو حدث يتزامن مع إنحراف ذرى هائل – كان من المستحيل حدوثه وفقـــاً لقوانـــين الطبيعة وحدها (٧٣).

فلا توجد فى الانسان – لدى الأبيقوريين – أى سلطة أخرى تعلو على ســـلطة إرادة هذا الإنسان العقلية الحرة. فأبيقور ينظر إلينا على أننا كائنات عاقلة لدينا القدرة العقلية على أن نفكر ونتحكم فى رغباتنا ونستحدث داخلياً إتجاهاً نقدياً نحوها فنختـــار إشباع ما نريد عقلياً، ونرفض إشباع ما لا يروق لنا. ويقيم أبيقور – كمـــا رأينـــا – المسئولية على قدرتنا على تعديل رغباتنا هذه فى ضوء غاية معينة نقدرها تقديراً عقلياً – وهى السعادة. فى حين تسقط مسئوليتنا عن الأفعال التى نفعلها تحـــت قـــهر القـــوى الاجبارية الخارجية أو قوى إنفعالاتنا الباطنية التى نفقد السيطرة عليها، أو بتأثير المصادفة الجزافية التى لا نتوقعها. ومن ثم فلم يكن الهجوم على أبيقور الذى يتهمه بأنـــه يـــدد المسئولية الانسانية بقوله بتأثير الإنحراف الذرى المفاجئ الجزافى على أفعالنـــا، ومـــن ثم يجعلها تحت رحمة أحداث جزافية لا سلطة لنا عليها– لم يكن هجوماً عـــادلاً (٧٤)؛ إذ لم يكن أبيقور فى حقيقة موقفه يقول بإن الفعل والشخصيـــة الانســـانية يتـــأثران بـــأى عشوائيات، فقد رأيناه يفصل فصلاً واضحاً بين السمات الخاصة بالحركات الذرية وبين الأفعال الانسانية ويعتبر أن إنحرافاً ذرياً واحداً فى ذرات العقل كفيل بإثبـــات الحريـــة الانسانية ولا يشترط حدوث إنحراف ذرى قبل كل فعل جزئى يفعله الانسان إذ أن هذا

الموقف الأخير سوف يجعل فعلى غير معقول ويجعل عمليات عزو المســئولية عمليــات عسيرة، كما يجعل إرادتى مشلولة كذلك وفعلى عشوائياً.

تنشأ أفعالنا من نوازعنا وشخصيتنا بطريقة مطردة ونحن مســئولون عــن هــذه الأفعال طالما أن بناء شخصيتنا من فعلنا نحن الحر، وليس من إملاء السمات الوراثيــة، فالأنحراف الذرى فى عقلنا الحر كفيل فى رأى أبيقور بتغيير الحركات الجينية المتوارثــة، وتحرير الشخصية الفردية من كل قدر جينى باطنى وكذلك من كل قهر خارجى. أن ما يفعله ابيقور لإقامة الحرية الإنسانية فى إختيار الأفعال أمرين هما:- (١) إثبات وجــود عشوائية فى المجال المصغر الدقيق للفعل الانسانى، (٢) إثبات وجود ثبات وإطراد عقلانى فى الصورة المكبرة الخارجية لهذا الفعل [٧٥]. ولعل هذا ما يجسده لوكريتيوس فى مثالــه التشبيهى الذى يضربه لبيان العلاقة بين الحركة الذرية وبين عالم الخبرة البشرية، حيــث يقول " إن الخراف من الممكن أن تكون تعبث وتجرى هنا وهناك على سطح التل ولكنها تبدو من مسافة بعيدة جداً بشكلها الجمعى أنا قطعة من البياض على التل فى حالة ثبات وسكون، والأمر بالمثل فى عالم الذرات، فهى فى حالة حركة وإنحراف دائم فى حين يبدو العالم الخاص بخبرتنا فى جانبه الأعظم يسير بطريقة منتظمة وثابته [٧٦]. ومعــنى مثــال لوكريتيوس السابق أن الفعل البشرى يمكن النظر إليه من زاوية أنه مجموعة من الذرات ذات الأشكال والمقاسات المتنوعة فى حالة حركة منتظمة وأحيانا عشوائية، وكذلك من الزاوية الخاصة بالمستوى الكلى الخارجى فتظهر منها أفعالنا أفعالاً مطردة عقلانية أو على الأقل مستجيبة للعقل بشكل منظم، فهناك جانب معين من الفعل البشــرى يكــون فى متناول قدرة الانسان، ولا يكون مشكلاً لا بالضرورة ولا بالمصادفة.

لا يتوقف أبيقور عند مجرد القول بإن الانسان حر الإرادة فحسب، بــل يجــرى تطبيقات عملية لهذه الحرية على أمور الحياة العملية، ويأتى على رأس هذه التطبيقــات العملية حديث أبيقور عن اللذة. حقاً يجعل أبيقور الغاية من الحياة الوصول إلى السعادة والتى تتمثل فى تحقيق أكبر قدر من المتعة وتجنب أقصى حد ممكن من الألم. حقاً كل هذا لكن ابيقور فى حقيقة أمره يزدرى اللذات الحسية ويطــالب الإنســان بالســعى وراء اللذات العقلية وحدها، لأنها الأعظم بقاء والأكبر إمتاعاً. ومن ثم يطالب أبيقــور بــأن يكون الإنسان حراً أمام لذاته، فلا تستعبده رغبة شخصية، بــل عليــه أن يتحكــم فى

شهواته، ولا يشبع منها إلا ما يوصله إلى المثل الأعلى للسعادة الإنسانية فى هذه الحياة وهى حالة الخلو من الهموم (الاتراكسيا) والهدوء النفسى، ولا يصل إليها سوى الحكيم[٧٧]. ومن كان العقل وطريقة هو السبيل الوحيد الموصل إلى هذا المثل الأعلى الأبيقورى الذى يعيش فيه الانسان كإله على الأرض، خالى من المخاوف، ومتحرر من عبودية الشهوات الخارجية. فخلاص الانسان موجود فى عقله وفى حريته وليس بالتاغم مع نسق الطبيعة الخارجى الأعلى كما تزعم الرواقية. وضرب أبيقور بحياته اروع الأمثله على هذه الحياة السعيدة، فعاش سعيداً متفائلاً رغم ما كان منه من مرض وفقر. لقد نظر إلى السعادة ليست على أنها هبة تأتينا من الآلهة، ولا على أنها توفرها لنا الظروف الخارجية الطبيعية أو الإجتماعية، بل آمن بضرورة أن نعتمد على أنفسنا للوصول إليها. وبإمكان إرادتنا الحرة أن تجعل من المأساه حدثاً سعيداً ومسلياً لنا – لو أحسنا تطبيق مبدأ الأكتفاء الذاتى. فالأضطرار شر ولا توجد ضرورة للعيش وفقاً للضرورة كما يقول أبيقور [٧٧]، ونادى أبيقور فى فكره الأخلاقى بضرورة التحلى بالثبات والاستقلال الأخلاقى أمام نكبات الحياة، فعلى الانسان أن يمارس حريته ويفرض سيطرته على كل ما يواجهه من أمور " فالحكيم – كما يقول ابيقور – سوف يكون حكيماً وسعيداً حتى ولو كان يعانى من التعذيب الشديد [٧٩].

كانت النظرة التى تقلدها أبيقور إلى الفلسفة هى المظهر الثانى من المظاهر العملية لإيمانه بالحرية الانسانية؛ إذ ينظر إليها على أنها الوسيلة الوحيدة المضمونة لبلوغ السعادة، ولم تكن لديه مجرد معرفة مجردة، ولا إيمان عقيم، وإنما كانت قدرة على الاستقلال وتؤهلنا لتأسيس حريتنا. يقول أبيقور " يجب أن تكون خادماً للفلسفة لتحصل على الحرية الصحيحة، فالفلسفة هى نوع من إكتشاف الانسان لينبوع الحرية داخله. " ولذلك كتب أبيقور على حديقته "أيها الزائر ستكون سعيداً هنا، لأن السعادة هنا تُعد هى الخير الأعظم [٨٠]". فالحكمة لديه هى وسيلتنا الوحيدة إلى الحرية، إنها تحررنا من الانفعالات ومن الخوف من الألهة، والفزع من الموت، وتعلمنا كيف نستمد من طيبات الحياة البسيطة لذة عميقة خالدة.

المظهر الثالث لإيمان أبيقور بالحرية يتمثل فى مناداته بضرورة وجود سيادة قضائية للدولة على الشعب، ولكن بدرجة معينة تسمح – فحسب بقيام أقصى مستوى من

الحرية الفردية – عكس تصور أفلاطون. فيوصى أبيقور أتباعه بالعيش حياة تتفق مع العقل والشرف والعدالة، ويجعل سعادة المدينة متوقفة على وجود تطابق تكاملى بين إرادة الفرد وبين إرادة القانون، فتكون القوانين عادلة إذن عندما يتفق عليها الجميع وتنبع من إرادهم وذلك من خلال إجراء ديمقراطى حر من قبل كل الأفراد، وليست عندما تكون مفروضة عليهم بواسطة طاغية أو قلة من الأرستقراطية. ولا يولد الانسان حراً لدى الأبيقوريين، وإنما عليه أن يصل إلى الحرية التى هى إختيار يختاره هو وحده وليس قانوناً للطبيعة. ولن يصل الانسان إلى هذه الحرية إلا بالإتفاق مع غيره من البشر على قوانين تضبط العلاقات والتعاملات المتبادلة، منعاً للإعتداءات الفردية، والحروب الجماعية [٨١].

كما كانت نصيحة أبيقور لتلاميذه بإعتزال السياسة والسهر على توفير راحتهم الباطنية الخاصة – التطبيق العملى الرابع – فيما نظن – لإيمانه بالحرية الفردية. وكان السند الذى إستند إليه أبيقور فى تحذيره لتلاميذه بالإبتعاد عن الأمور السياسية – هو أن هذه الأعمال أعمال تزاحمية تنافسية تضع سعادة المشترك فيها تحت رحمة وتحكم الأخرين، فتقضى على سعادته وحريته الباطنية [٨٢]. فلنحرر أنفسنا إذن من سجن الأعمال والسياسة – على حد قول أبيقور ولنتفرغ لممارسة حريتنا الخاصة [٨٣]. وأكد تلميذه لوكريتيوس على النصيحة نفسها حيث نادى بإن الخير العائد من المناصب خير ظاهرى فحسب – حديث الناس فحسب عمن يتقلدها – وأعتبر الانسان الساعى وراء السلطة السياسية إنساناً تنازل عن إستقلاله الخاص من أجل الأخرين، ومن ثم يكون مغترباً عن نفسه. فليس فى هذه السلطة تحقيقاً لحرية المرء، لأنها تعتمد – أى السلطة – على الأخرين، والتعود عليها والسعى إليها يخضع المرء للعيش من أجل هؤلاء الأخرين، وهذا من شأنه أن يقوض الاستقلال الذاتى الباطنى مع أنه هو أساس الحرية الحقة [٨٤].

ولا يطالبنا أبيقور بالتحكم فى شهوتنا إلى المناصب المرموقة فحسب، بل يطالبنا – من أجل التمتع بحريتنا الفردية – أن نمارس تحكماً فى البيئة نفسها، وهذا هو التطبيق العملى الخامس لإيمانه بالحرية الانسانية، حيث يطالب بضرورة أن يبتعد الانسان عن الشهرة، وعن كل الأعمال التى تجعله مثيراً للإنتباه، وكذلك يتجنب الحسد ويلتزم الرزانة والاعتدال، والبعد عن الجمهور العام، والعيش حياة العزلة. أما أولئك الذين

إختاروا حياة الشهرة والبروز فى أعين الناس – فقد فقدوا حياة الامن والحرية، وليسوا أحراراً ولا مسيطرين على بيئتهم فى رأى أبيقور، بل وضعوا سعادتهم تحت رحمة الجمهور العام سريع التقلب (٨٥).

التطبيق العملى الآخير للحرية كان: مناداة أبيقور بأن يعيش الإنسان حياة بسيطة - حياة التجرد من الشهوات الغير ضرورية، ومن حالات القلق والانفعال، والتمتع بالتوازن الباطنى الذى يقترن بهدوء البال أى أن يعيش الانسان حياة الزهد والتقشف والاكتفاء الذاتى، والتى تكون الثمرة المترتبة عليها هى الحرية كما يقول أبيقور. وفعلاً أخذ أبيقور نفسه بالعيش على الزهد، فأكتفى فى طعامه بالخبز والماء، وأوصى بضرورة الانسحاب من الحياة العامة للتخلص من الجسد. فنادى بإعتزال الحب والجنس والزواج وإنجاب الأطفال، وتحاشى كافة الأمور التى من الممكن أن تقلل من إكتفاء الانسان بذاته، وتمتعه بحريته (٨٦) غير أن الاكتفاء الذاتى الذى نادى به أبيقور لم يكن العيش على التسول كما كان يعنى لدى الكلبية وإنما كان يعنى القناعة بالقليل عندما لا تكون لدينا وفرة، وقد أمتحن أبيقور نفسه فى أخلاصه لهذا المبدأ أثناء حصار أثينا على يد ديميروتس Demetrius حيث ذاق مرارة الجوع والعطش ونجح فى الإبقاء على حياة تلاميذه بتوزيع البقول عليهم (٨٧). فحق لتلميذه لوكريتيوس أن يمتدحه بقوله " إن أبيقور قد طهر قلوب البشر من المفاسد التى تدمر الحياة بالقول بالحد "الطبيعى" من الشهوة والخوف، وأوضح الخير الأسمى، وأقصر الطرق الموصلة إليه، ونادى بأن معظم (إن لم يكن كل) المصالح عبث لا طائل وراءه، وهكذا يظهر أبيقور على أنه يعلم البشر كيف يصلوا ليس إلى حياة متحررة فحسب من كل شر، وإنما إلى الحياة الفضلى الممكنة (٨٨).

إنتهى أبيقور إذن إلى أن الحرية شرط اساسى للسعادة التى هى الغاية والكمال الطبيعى للحياة، وأعتبر الحرية ليست حقاً مكتسباً وإنما إنجاز يحققه الإنسان بيديه وبتخطيط عقله، وتأكيد وترسيخ لعملية السيطرة والتحكم فى الخبرة فى ظل كل الملابسات والظروف التى تقابل الإنسان. وكان الانسان لدى أبيقور حراً فى إختيار افعاله فى هذه الحياة بالنسبة لما يحدث بشكل مفاجئ من إنحراف فى الذرات المؤلفة لبناء

عقله عن مسارها الطبيعي واتيانها لحركات ذاتية نابعة من باطنها وليس من قوانين الطبيعة.

غير أن تصور أبيقور للحرية الانسانية لم يرض عنه كثير من النقاد وكان على رأسهم الفيلسوف الشاك كارنيادس Carneades حيث إعتبر القول بالإنحراف الذرى فرضاً زائداً عن الحاجة، وأنه كان بإمكان أبيقور أن ينسب الحرية إلى الانسان دون إدخال هذا الفرض المتوهم، خاصة وأن أبيقور قد عجز عن إكتشاف علته، فطالما إعتقد أنه من الممكن أن توجد حركة إرادية معينة للعقل، فإنه كان بإمكانه القول بأن علة هذه الحركة علة باطنية وليست خارجية، وبذلك لا يتناقض مع القاعدة القائلة بأنه لا يمكن أن توجد حركة بدون علة. ومن ثم فلن تكن لدى الأبيقورية حاجة إذن للبحث عن علة خارجية لحركات عقولنا الإرادية، لأننا نتخذ هذه الحركة الإرادية نفسها كتعبير عن طبيعتنا الباطنية الخاصة، وهى ليست بدون علة على الإطلاق، بل لها علة باطنية هى طبيعتنا نحن الخاصة (٨٩). ثم يتساءل كارنيادس:- كيف يمكن أن ينبثق فعل بشرى غائي من مزيج من المكونات المادية لعشوائية ؟؟ وأعتبر أن هذا الفشل التوضيحي ليس خاصاً فقط بالإنحراف الذرى بل هو جزء من الصعوبة الأكبر لدى أبيقور المتمثلة فى صعوبة توليد الحياة من المادة فى مذهبه وهذا ما لا يجوز ابداً (٩٠).

لم يقف المفكر الأبيقورى مكتوف الأيدى أمام إعتراض كارنيادس السابق، بل يدافع عن نفسه، ذاهباً إلى أنه أعتراض واهى فى الحقيقة ولا أهمية له، ولا يلغى التصور الأبيقورى نفسه، أن كارنيادس يود ان يرد الحرية الانسانية إلى طبيعة عقولنا – وهو فى هذا يقضى على الحرية أصلاً. صحيح أنه يخلصها من الحتمية الخارجية، ولكنه بقوله هذا يسلم حريتنا للحتمية العقلية الباطنية وهى لا تقل هولاً عن الأولى فى رأى الأبيقورى (٩١).

غير أن هذا الرد أيضا وأن كان من الممكن أن يقنع كارنيادس، فلا يمكنه أن يقنع المفكر الحتمى الصارم. إذ ينظر هذا الأخير إلى الحل الأبيقورى لمشكلة الحرية على أنه فى حقيقته حل حتمى، وليس مناصراً للحرية. وذلك لأنه يحررنا من الحتمية الطبيعية الخارجية، ولكنه يسلمنا إلى الحتمية العقلية الباطنية التى قال بها سقراط من قبل (٩٢).
حقاً لا يجعل الأبيقورى قراراتنا نتائج مترتبة على الأنشطة العلية الخارجية، لكنه يجعلها

محتومة عقلانياً علينا، وأنه كلما أضحت أفعالنا أكثر عقلانية كلما أضحت أكثر حرية. غير أن هجوم المفكر الحتمى السابق فى رأينا هجوم غير منصف. فقد سبق وأن رأينا الأبيقورية تهدم كافة أشكال الحتمية فى الشق الهدمى السلبى من تصورها للحرية، وترد الفعل الإنسانى ليس إلى مجرد قوى العقل وحدها بل إلى قوى الشخصية والذات الانسانية جمعاء. ثم أن هذا الهجوم يفترض أن هناك فارقاً واضحاً بين ذات الانسان وبين عقله، وكأنهما ضدان لا يجتمعان معاً، وهو فارق مشكوك فيه شكاً كبيراً أصلاً لصعوبة – أن لم تقل إستحالة _ إجراء هذا الفصل بين العقل وبين الذات. كما أن هجوم أبيقور على الضرورة المنطقية الذى سبق وأن رأيناه فى مطلع الفصل لأكبر شاهد على عدم قول أبيقور بالحتمية العقلية، فالممكنات المستقبلية كلها متاحة أمام الإنسان بشكل متساوى وكامل وهو الذى يختار بينها بتلقائية كاملة.

إلا أن موقف أبيقور كثيراً ما كان يُهاجم من زاوية أخرى غير الزاوية السابقة. هذه الزاوية الجديدة هى القول بالإنحراف الذرى. حيث يهاجم هذا القول بإعتبار أن أبيقور يدخل فيه فكرة غريبة على بناءه الفيزيقى دون أن يبدى لها تفسيراً أو يحدد لها طبيعة، لقد قال أبيقور بالإنحراف الذرى للخروج من حدة الضرورة العمياء ولكنه لم يستبصر أن المجالين مختلفان فيما بينهما.[٩٣] مما دفع شيشرون إلى وصف الإنحراف الذرى بأنه:" إختراع صبيانى سخيف " ورأى أخرون أنه كان تخلياً – من جانب أبيقور – غير محترم عن قوانين الطبيعة التى يقوم عليها مذهبه، وخرقاً واضحاً "لمبدأه الأول لا شئ يأتى من العدم " وفرضاً مقحماً على بنائه الفيزيائى.[٩٤] لكننا لا نرى أن الإنحراف الذرى كان فرضاً زائداً عن الحاجة ومقحماً على نسق أبيقور، بل نرى أنه كان بديهية من بديهيات نسقه الفكرى مثله مثل القول بالذرات والخلاء. ولم يكن الإنحراف الذرى خرقاً لقانون العلية الذى آمن به أبيقور، وذلك لأن أبيقور لا يجعل العلية أساساً أولياً لمذهبه ويجعلها فى سلطة المركز الذى يدعم بقية الفروض، فلم يعد للعلية لدى أبيقور صارمتها وهيلمانها القديم لدى ديمقريطس مثلاً.[٩٥]

لقد كان مصدر سمو أبيقور الفلسفى أنه قال بفرض الإنحراف الذرى فحررنا بذلك من قيد الضرورة الطبيعية الصارمة، وهو فرض له – إضافة إلى إتساقه التام أصلاً مع كل فلسفة أبيقور حيث كان مصادرة ضرورية لها – جدراته الفلسفية التى لم تسقط

عنه حتى يوماً. فلا حاجة إلى التذكير بأن نظرية الكوانتم **Quantum** ودفاعها عـــن اللاحتمية العملية فى العصر الحديث. وهدمها للحتمية العلمية الصارمة قد قامت علـــى القول بالإنحراف الذرى الأبيقورى القديم. ويعترف فلاسفة العلم الآن بفضل الريادة إلى الأبيقورية. فلم يكن الإنحراف الذرى الأبيقورى فرضاً صبيانياً كما زعم شيشـــرون. " لقد اعطانا أبيقور بنظريته هذه فوائد عظيمة ــ كما يقول تلميذه لوكر يتيـــوس – إذ اقام القانون الأسمى للحياة الذى يسمى الحكمة، وحرر الجنس البشرى من نير الحتميـــة الصارمة التى تقضى على كل حرية وكل إنسانية داخل هذا الانسان، ومنح الانســـان طريقاً مضموناً – فى تصوره– لبلوغ سعادته فى هذا العالم (٩٦).

تعقيب

حسبنا هذا عن ملامح مفهوم أبيقور عن الحرية الانسانية، ويمكننا أن نستخلص من عرضنا للشقين السلبي والإيجابي لهذا المفهوم أن أبيقور في مفهومه هذا قد توصل إلى الحرية بمعناها الدقيق، وأدرك الصلة الجوهرية بين الحرية وبين اللاحتمية الانطولوجية، فكانت فلسفته أخر فلسفة في العصر القديم إستطاعت الوصول إلى اللاحتمية، وحلت معضلة الحرية حلاً معجزاً. وأنه بالنظر إلى المعنى النسبي للحرية الانسانية في أختيار افعالنا الذي نأخذ به في دراستنا – اثبت أبيقور وجود الحرية الانسانية الكاملة في تدبير وإختيار أمور حياتنا الانسانية العملية بالنسبة إلى ما يوجد في العالم الخارجي من حركات ذرية تلقائية لا يمكن التنبؤ بها بشكل مسبق، وما يوجد منها كذلك في العالم الداخلي الباطني للإنسان أيضا بفضل إدخال فرض الإنحراف الذرى على هذين البناءين، بناء العالم الخارجي المادى وبناء العقل الإنساني، مما جعل الفعل الانساني حراً تماماً من تحتيم أى ضرورة خارجية كانت أو باطنية.

لقد أنتهى أبيقور في نسقه إلى أن الانسان في أفعاله ذو إرادة حرة على الاختيار لبديل من بين البدائل المطروحة أمامه بكل حرية فيما يتعلق بما يدور حول الانسان في حياته من أحداث. وذلك لأن أبيقور قد أنكر وجود عناية إلهية شاملة وكذلك أسقط إسقاطاً تاماً قانون القدر الذى قالت به الرواقية، كما أسقط قانون الضرورة الطبيعية وذلك بتسليمه بوجود هذا الانحراف الذرى المفاجئ في حركة الذرات التي يتألف منها العالم وكذلك يتألف منها العقل البشرى. ووجود هذا الانحراف المفاجئ غير المتعين الزمان ولا المكان هو الاساس الذى تنبع منه التلقائية في العالم الخارجي والارادة الحرة في داخل الانسان.

فكانت الأبيقورية شأنها شان كل فلسفات العصر الهلنيستي – فلسفة إنسحابية، حيث تشترك مع الرواقية في جعل السلبية والخلو من الهموم والمخاوف مثل الانسان الأعلى في الحياة لتحقيق السعادة. فنادت الأبيقورية بالسعي نحو الاتراكسيا كما نادت الرواقية بضرورة أن يسعى الانسان لبلوغ حالة الاباثيا كما رأينا – رغم إيمان الأبيقورية بالحرية الإنسانية، وإنصياع الرواقية للقدر وتصريفاته. ولا ضير على الابيقورية في هذا

الطابع السلبى، فهذا الأسلوب من العيش هو الذى كان مطلوباً وبإلحاح من قبل معاصريهم الذين كانو يعانون من الاضطرابات والازمات الخانقة - الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. حيث ساد الاستبداد السياسى الرومانى وكممت الحريات الفردية، وأصبح الفرد منزوياً بعد أن كان فى ظل دولة المدينة القديمة - يملء الدنيا بعمله الفــردى الحر. لا ضير على الابيقورية فى هذه السلبية كمثل أعلى لتحقيق السعـــادة فى عصر أنطوى الانسان فيه على نفسه يفتش داخلها عن مقومات حريته وسعادته بعد أن فقد أمله تماماً فى إمكانية التماسها فى العالم الخارجى، لا ضير عليها أن تفعل فى عصر لم يعد يتيح الفرصة إلا نادراً للسعادة الفردية التى كان يرفل فيها القدماء.

الفصل الثالث

الهوامـــش

(1) A. A. Long:- The Hellensitic Philosophers , vol I , P 102.

وأنظر أيضاً:-

- محمود أمين العالم:- المرجع السابق ص٣٤.

(2) J. M. Rist:- Epicurs , Cambridge University Press , 1972 , P 98. and Vide:-

- w. Ch. Greene:- op cit , P 336.

- A. A. Long:- op cit , P 102.

(3) N. w. Dewitt:- Epicurus and his Philosophy , University of Minnesota press, Minneapolis, 1954, P 175.

(4) w. R. Carter:- op cit , P 364 , and vide:-

- P. Huby:- op cit , P 359.

- A. A. Long:- op cit , P 107.

(5) Ph. Mitsis:- Epicurus Ethical Theory , Cornell University Press , Ithaca , 1988, P P 151 - 152.

(6) A. A. Long:- op cit , P 104 , and Vide:-

- P h. Mitsis:- op cit , P 133.

(٧) بيار بويانس:- أبيقورس. ترجمة / بشارة صارجي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ ص١٣١ ص١٣٢. وأنظر:-

- J. M. Rist:- Epicurus , P 149.

(8) A. A. Long:- op cit , P 104.

(9) Ibid , P 109.

(10) W. Ch. Greene:- Moira , P 336.

(11) N. M. De Witt:- Epicurus , P 177.

(12) Ibid , P 178.

(13) A. A. Long:- op cit , Vol I , P 107.

(14) N. W. De witt:- op cit , P 175.

(15) Ph. Mitsis:- Epicurus ' Ethical Theory , P 134.

(16) Lucretius:- De Rerum Natura , Trans by , R. Lathain, Pengium books , Baltimore , 1957 , III 656 P116 , 523 P112 , 790 P 120.

(17) Ibid:- 854 P 121 , 855 P 122 , 915 P 123. and vide:-

- N. W. de Witt:- op cit , P 153.

(18) G. Santayana:- Three Philosophical Poets , Harvard University Press, Cambridge , 1947 , P 46.

وأنظر أيضا:-

- W. Ch. Greene:- op cit , P 335.

- بيار بويانس:- المرجع السابق ص٢٤.

(19) Lucretius:- De Rerum Natura , III 830 P 120. and vide:-

- H. Jnes:- The Epicurean Tradition , Routledge , London , 1992 , P 61.

(٢٠) هنرى توماس:- أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم. ترجمة / متري أمين مراجعة د/ زكي نجيب محمود. دار النهضة العربية [القاهرة ١٩٦٤] ص١٥٢ ص١٥٣.

(21) A. H. Armstrong:- An introduction , p 136.

(22) J. M. Rist:- Epicurus , p 148.

(٢٣) يبدى الاستاذ دى ويت De Witt تشككه حول صحة كون ابيقور قد أنكر وجود العناية الالهية، ويستند فى هذا التشكيك على أن مفهوم العناية لم يرد فى أى نص من النصوص المنحدرة من أبيقور نفسه أنه خالى من المضمون. وهى حجة غير قوية تتعارض مع ما يرد لدى لوكريتيوس من نصوص صريحة على إنكار ابيقور لوجود العناية الإلهية، كما أن عدم وجود الإنكار فى النصوص المنحدرة إلينا من أبيقور لا يمنع إحتمالية وجوده فى النصوص الأخرى التى ضاعت ولم تصلنا، راجع تفاصيل إنكار دى ويت فى:-

- N. W. De Witt , op cit , PP 179 - 180.

(24) Lucretius , De Rerum Natura , B VI 31-33 P 203.

(25) Ibid:- VI 42 PP 203 - 204.

(26) Ibid:- III 61 P 96.

(٢٧)بيار بويانس:- أبيقور، ص١٣٣ وأنظر ايضا:-

د/أميرة حلمى مطر:- المرجع السابق ٢٨٨.

(٢٨) بياربويانس:- المرجع السابق ص١٠٤.

(٢٩) نفسه ص١٠٥.

(٣٠)نفسه ص ١٣٠.

(31) G. Santayana:- op cit , P 30 , and Vide:-

- ول ديورايت:- قصة الحضارة ج٣م٢ ص١٦٩.

(٣٢) بيار بويانس:- المرجع السبق، ص١٣٠.

(33) h. Jones:- op cit , P 39. and vide:-

- J. H. Nichols:- Epicurean Political Philosophy , Cornell University Press , Ithaca, 1976 , PP 158-159.

(٣٤) هنرى توماس:- المرجع السابق ص١٤٨.

(35) Lucretius:- op cit , V 55-90.PP 179 - 180 , and Vide:-

- J. H. Nichols:- op cit , P 105.

- H. Jones:- op cit , PP 39-40.

- J. M. Rist:- Epicurus , P 148.

(36) H. Jones:- op cit , P 43.

(37) W. Ch. Greene:- op cit , P P 334 - 335.

(٣٨) د/ أميرة حلمى مطر:- المرجع السابق ص٣٨٩.

(39) —J.M. J. Rist:- Epicurus , P 156. and Vide:-

- بيار بويانس:- المرجع السابق ص١٣٤.

(40) E. Zeller:- Outlines , P 238.

(٤١) بياربويانس:- المرجع السابق ص١٣٣.

(42) J. M. Rist:- Epicurus , p 146.

(43) Lucretius:- Op cit , III 129 p 99 , 189 , p 101. and VIDE:-

- H. Jones:- Op cit , p 32.

(44) Lucretius:- op cit , V 412 - 444 PP 172 - 173 , and vide:-

- H. Jones:- op cit , P 33.

- H. Baker:- op cit , P 86.

- A. H. Armstrong:- an introduction... , P 135.

(٤٥) تذهب كاثلين فريمان مذهباً غريباً هو أن الإنحراف الذرى لم يكن من إبتداع أبيقور، بل قال بـه تلميذ من تلاميذ ديمقريطس، وسندها فى ذلك أن أبيقور لم يكن حاذقاً فى الطبيعيات بالحد الذى يكفى ليفعل ذلك، وهو سند واهى بلا شك راجع فى ذلك:-

- P. Huby:- op cit , P 359.

(46) A. A. Long:- op cit , PP 104 - 105.

(47) Lucretius:- III 129 P 99 , and Vide:-

- J. M. Rist:- Epicurus , PP 76 - 78.

(48)W. Ch. Greene:- op cit , P 335. and Vide:-

- د/ يمنى طريف الخولى:- الحرية الإنسانية والعلم ص١٥٩ ص١٦٠.

(49) J. M. Rist:- Epicurus , P 92 N 3.

(50) Ph. Mitsis:- op cit , p 131.

(51) Lucretius:- op cit , II 269 - 273 P 63.

(52) - J. M. Rist:- Epicurus , P 93 , and Vide:-

- P. Huby:- op cit , P 362.

(53) J. M. Rist:- op cit , P 94 , and Vide:-

- H. Jones:- op cit , PP 59 - 60.
(54) Ph. Mitsis:- op cit , PP 135 - 136.
(55) Ibid , P 139.
(56) Ibid , PP 140-141.
(57) J. M. Rist , Epicurus , P 95.
(58) A. A. Long:- op cit , P 102.
(59) Ibid , P 103 and Vide:-
- Ph. Mitsis:- op cit , PP 145 , 146.
(60) J. M. Rist:- Epicurus , P 95.
(61) N. W. De Witt:- op cit , PP 173 - 174.
(62) Ph. Mitsis:- op cit , P 146 - and Vide:-
- A. A. Long:- op cit , P 110.
(63) Ph. Mitsis:- op cit , P 149. and Vide:-
- A. A. Long:- op cit , P 108.
(64) Lucretius:- III 314 - 15 P 102.
(65) A. A. Long:- op cit , P 106.

وأنظر د/ يمنى طريف الخولى:- الحرية الانسانية والعلم ص١٦١.

(66) Ph. Mitsis:- op cit , P 142 - and Vide:-
- J. M. Rist:- Epicurus , P 98.
(67) Ph. Mitsis:- op cit , P 149 , N 47.
(68) J. M. Rist:- Epicurus , P 99- and Vide:-
- H. Jones:- op cit , P 58.
(69) Ibid , P 58.

(٧٠) محمود أمين العالم:- المرجع السابق، ص٣٨ ص٣٩.

(71) J. M. Rist:- op cit , P 96.
(72) H. Jones:- op cit , P 60.
(73) A. A. Long:- op cit , P 111.
(74) Ph. Mitsis , op cit , P 153.
(75) Ibid, P 163.
(76) Ibid , PP 160 - 161.
(77)E. R. Dodds:- op cit , P 239. and vide:-
- A. wedberg:- op cit , P 143.

- د/ يمنى طريف الخولى:- الحرية الانسانية والعلم، ص١٥٥.

(78) N. W. De witt:- op cit , P 176.

(79) Ibid , P 178.

(٨٠) بيار بويانس:- المرجع السابق ص ١٥. وأنظر أيضاً:-
- ول ديورانت: قصة الحضارة ج٣م٢ ص١٧١.

(81) N. W. De Witt:- op cit , P P 184 - 185. and Vide:-

- A. H. Armstrong:- an introduction , P 138.

(82) N. W. De Witt , op cit , P 186.

(٨٣) بياربويانس:- المرجع السابق، ص١١٩.

(84) J. H. Nichols:- op cit , P 142.

(85) N. W. De Witt:- op cit , P P 189 - 190.

(٨٦) برتراند راسل:- تاريخ الفلسفة الغربية. ج١ص٢٨٩.

(87) N. W. De Witt:- op cit , p 192.

(88) Lucretius:- op cit , VI 1-24 P 202.

(89) A. A. Long:- op cit , P 105.

(90) Ph. Mitsis:- op cit , P 165.

(91) Ibid , P 165.

(٩٢)أنظر تفاصيل هذا النقد فى:-

- A. A. Long:- op cit , P 107.

- Ph. Mitsis:- op cit , P 149.

(٩٣) محمود أمين العالم:- المرجع السابق ص٣٥.
(٩٤) د/ يمنى طريف لخولى:- الحرية الإنسانية العلم ص١٦٢.
(٩٥) نفسه: ص١٦٣ ص١٦٤.

(96) J. A. Nichols:- op cit , P 102.

الخـــاتـمـــــة

الخـــاتمــــــــــة

لن تكون هذه الخاتمة تلخيصاً لمجموعة النتائج التى سبق وأن توصلنا إليها مـــن قبل فى فصول البحث المختلفة، وإلا لغدت تكراراً لما سبق وأن سردناه فى التعقيبـــات التى الحقناها بكل فصل من هذه الفصول وأجملنا فيها أهم النتائج المستخلصة من كـــل فصل على حده.

وإنما سوف نجمل فى خاتمة دراستنا مجموعة الإشكاليات المختلفة التى كـــانت تثيرها من بعيد، أو تتصل بها من قريب – معالجتنا لمفهوم الحرية الإنسانية عنـــد هـــذا الفيلسوف اليونانى أو ذاك وكنا نتناولها بالدراسة بالحد الذى ترتبط به بموضوع دراستنا الرئيسى فحسب، ونتوقف عند ذلك دون أن ندرسها دراسة وافية متكاملة – خوفاً منا من تشتيت ذهن القارئ فى تفرعات لا داعى منها من ناحية، وأملاً منا من ناحية أخرى أن يتم تناولها فى بحوث ودراسات قادمة.

لقد إستعرضنا تصور مفكرى اليونان للحرية الإنسانية، ورأينا أن هناك علاقة تلازم بين الحرية وبين المسئولية الإنسانية عن الأفعال التى ينجزها الإنســـان فى حياتـــه إنطلاقاً من ذاته الحرة. إذ توجد هذه المسئولية عند وجود الحريـــة الإنســـانية وتغيـــب بغيابها. ورأينا كذلك كيف تباينت نظرة مفكرى اليونانى هؤلاء إلى المســـئولية بتبـــاين نظرهم أصلاً إلى الحرية، فأختفى القول بها لدى الحتميين، ولم يقل بها سوى أولئك الذين دافعوا عن وجود الحرية الانسانية، فما آحرانا إلى دراسة عربية تتناول تصور مفكـــرى اليونان للمسئولية الانسانية بكافة اشكالها، الأخلاقية والجنائية.

الموضوع الثانى الذى برز فى عدة مواضع من البحث وأقتصرنا على دراســـته فحسب من زاوية إرتباطه بالحرية الإنسانية، وكان هذا الموضوع اشد ما يكون بـــروزاً لدى مفكرى اليونان الحتميين – بنوعيتهم – هو موضوع وجود الشر فى عالمنا الذى من المفترض فيه حسب إيمان هؤلاء الحتميين اليونان – أنه أفضل العوالم الممكنه، وأنه مـــن تنظيم عقل إلهى خير يبغى تحقيق الكمال. فما الذى يمنع من قيام دراسة مستقلة تتناول التصورات التىطرحها مفكرو اليونان لحل إشكالية وجود الشر الكونى والشر الأخلاقى

فى عالمنا الذى نعيش فيه الذى هو بناء متكامل وخير يسعى إلى تحقيق السعادة لكل من فيه.

وهناك إشكالية ثالثة تمت إثارتها فى بحثنا ولم نوفها قدرها من الدراسة وتحتاج إلى دراسة مستقلة هى إشكالية الخلود والحساب الأخروى لدى مفكرى اليونان وهى إشكالية لم نشعر بحدتها سوى لدى المفكرين الحتميين منهم. فإذا كان كل ما يفعله الانسان من أفعال مفروضاً عليه بواسطة القدر الإلهى ولا إختيار له فيه، فلماذا تتم محاسبته عليه فى الآخرة - حسابا عسيراً، ويعاقب عليه عقاباً ابدياً مهولاً والذنب الذى فعله اصلاً فى هذه الدنيا كان مفروضاً عليه ولم يستغرق سوى وقتاً ضئيلاً ؟؟ وهل من العدل الإلهى محاسبة الإنسان على فعل لم يختره اصلاً ولم يفعله بإرادته ؟؟ لا شك أن هذه إشكاليات شغلت آذهان مفكرى اليونان بشدة - خاصة افلاطون والرواقين، ولم تظهر إلى الضوء حتى الآن معالجة وافية لها.

ومن الموضوعات التى أتصل بها تصور مفكرى اليونان للحرية - خاصة سقراط وأفلاطون وارسطو - كان موضوع الضعف الأخلاقى. وقد تباينت نظرة هؤلاء المفكرين الثلاثة إليه، فرإينا سقراط ينكر وجوده بشدة - موحداً بين الفضيلة وبين المعرفة، ومن ثم يستبعد تماماً إمكانية أن يضعف الإنسان الواعى أمام نداء الشهوة فيفعل شيئاً على نقيض ما يأمره به عقله. أما افلاطون فتابع موقف أستاذه، ولم يتخل عنه إلا فى مرحلة متأخرة من حياته الفكرية، فى حين رأينا أن أرسطو معارض قوى لسقراط وأنه قال بإمكانية وجود الشر الإرادى. وهو موضوع يحتاج إلى دراسة مقارنة بين تصورات هؤلاء المفكرين الثلاثة لهذا الموضوع، أما نحن هنا فلم نستعرض منه سوى جانبه المرتبط بالحرية الإنسانية لديهم فقط.

هناك كذلك موضوع " أقسام النفس" الذى كان أول من قال به من مفكرى اليونان أفلاطون وسار على نهجه فى القول به من جاء بعده منهم، وهو موضوع إكتفينا فحسب هنا بإستعراض صلته بالحرية الإنسانية، وهل يجوز أن نقول بالجبر الذاتى وأن الإنسان عندما يتصرف بدفع جزء واحد فحسب من أجزاء نفسه - كالشهوة مثلا - يكون مقهورا على فعله وأن بقية أجزاء نفسه قد أجبرت على ذلك، ومن ثم فلا تقع أى مسئولية عليه فى فعله ؟؟ أم أن النفس ككل تكون فى ذلك متصرفة بشكل حر ؟؟ لقد

إكتفينا فحسب بهذا الجانب من موضوع "تقسيم النفس" والموضوع بلا شك لا يـــزال بحاجة إلى دراسة مستقلة تتناول من كافة الجوانب اسطورة أقسام النفس لدى أفلاطون وتقارن بين المواقف المتباينة لدى مفكرى اليونان حول هذا الموضوع.

نأتى أخيراً إلى الموضوع الآخير الذى إكتفينا فحسب بدراسة ما يتصل منـــه فحسب بالحرية الإنسانية وهو موضوع المساواة. حقاً تختلف المساواة عن الحرية إختلافاً كبيراً، لأنها تنتمى إلى قيمة العدالة، غير أنها فى واقع الأمر متصلة بها. فعندما يقول هـــذا الفيلسوف أو ذاك بوجود فوارق طبيعية بين سادة وعبيد، وبين الرجال والنساء، وبـــين اليونان وبين البرابرة فهو بالتأكيد – إن كان مؤمناً بالحرية الإنسانية – يحجـــب هـــذه الحرية عن هذا الجزء الأدنى من الموجودات، ويقصرها فحسب على الجنس الأسمى منها. وهذا ما تمت دراسته فى هذا البحث من موضوع المساواة لدى مفكرى اليونـــان، أمـــا إشكالية المساواة فى الحقوق والواجبات التى مجدها الفيثاغوريون والسفسطائيون ومـــن بعدهم الكلبيون والأبيقوريون – فتحتاج إلى دراسة وافية لبيان هل من ناصر المســـاواة منهم كان مفكراً ثورياً حقاً وأن من أنكرها كان فعلاً مفكراً رجعيـــاً يجـــارى المجتمـــع الطبقى الذى يعيش فيه أم لا ؟؟

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:-

أ- المصادر المترجمة إلى العربية:

١-أرسطو:- السياسة. ترجمة إلى الفرنسية - بارتلمى سانتهلير، تعريب د/أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٧.

٢- ــــــــــــ الكون والفساد. ترجمة إلى الفرنسية:- بارتلمى سانتهلير، تعريب د/أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٢.

٣- ــــــــــــ دعوة للفلسفة (بروتريبتقوس) تعريب د/عبد الغفار مكاوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧م.

٤- ــــــــــــ علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة إلى الفرنسية:- بارتلمى سانتهلير، تعريب د/أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٥.

٥- ــــــــــــ علم الطبيعة، ترجمة إلى الفرنسية:- بارتلمى سانتهلير، تعريب د/أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥.

- وله ترجمة عربية قديمة (فى مجلدين) قام بتحقيقها د/عبد الرحمن بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٤.

٦- ــــــــــــ فى النفس، ترجمة د/أحمد فؤاد الأهوانى، ط١ دار إحياء الكتب العربية القاهرة، ١٩٤٩.

٧-أفلاطون:- إقريطون. ترجمة د/عزت قرنى فى "محاكمة سقراط" دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٧٣.

٨- ــــــــــــ الجمهورية، ترجمة د/فؤاد زكريا، مراجعة د/محمد سليم سالم، دار الكاتب العربى، القاهرة، (بدون تاريخ).

٩- ــــــــــــ "الدفاع". ترجمة د/عزت قرنى فى "محاكمة سقراط".

١٠- ــــــــــــ القوانين. ترجمة إلى الانجليزية أ.د. تيلور. تعريب د/محمد حسن ظاظا. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦.

١١- ــــــــــــ الطيماوس. ترجمة الأب: فؤاد جرجي برباره. تحقيق وتقديم ألبيرريفو، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨.

١٢- ــــــــــــ المأدبة. ترجمة /وليم الميرى. دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.

١٣- ــــــــــــ أوطيفرون. ترجمة د/عزت قرني، في "محاكمة سقراط".

١٤- ــــــــــــ بروتاجوراس. ترجمة إلى الانجليزية: بينامين جويت، تعريب / محمد كمال الدين علي، مراجعة د/ محمد صقر خفاجة، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

١٥- ــــــــــــ لياليتوس. ترجمة د/ أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.

١٦- ــــــــــــ فايدروس، ترجمة د/أميرة حلمي مطر، دار الثقافة، القاهرة، (بدون تاريخ).

١٧- ــــــــــــ فيدون. ترجمة د/عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٦.

١٨- أفلوطين:- التساعية الرابعة، ترجمة د/فؤاد زكريا، مراجعة د/محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.

١٩- هيراقليطس:- جدل الحب والحرب (مجموعة الشذرات المنحدره إلينا منه) ترجمة وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠.

ب- المصادر المترجمة إلى الانجليزية:

1- Aristotle:- De Caelo, Trans by:- J. L. stock, The Works of Aristotle, Vol II, Oxford, at The Clarendon Press, London, 1947.

2- __________ Ethica Eudemia, Trans by:- J. Solomon, The Works of Aristotle, Vol IX, Oxford University Press, 1915.

3- __________ Magna Moralia, Trans by:- J. G. Stock. The works of Aristotle, Vol IX.

4- ____________ MetaPhysics, Trans by:- D, Ross, in:- Great Books of The Western World, ed by:- R. M. Hutchins, Vol 8, Benton Publisher, Chicago, 1952.

5- ____________ Nicomachean Ethics. Trans by:- R. Ross, in:- Great books of The Western world, Vol 9.

6- ____________ On Sophistical refutations, Trans by:- W. A. Pickard., in. Great books of The Western World, Vol8.

7- _____________ Rhetoric. Trans by:- D. Ross, in:- Great books of The Western world, Vol 9.

8- Aurelius (Marcus):- The Meditations, Trans by:- J. Collier, The Walter Scott Pubilshing, Co. LTD, London, (N.D).

9- Epictetus:- discourses, Trans by:- E. Carter, Published by:- J. M. Dent & Sons LTD, London, 1910.

10- ____________ The Encheridion or" Manual" Trans by:- G. Long, in "Approaches of Ethics. ed by:- W. T.

Jons, Mc - Graw, Hill book Company, New york, 1977.

11- Laretius (Diogenes):- Lives of eminent Philosophers, Trans by:- R. D. Hicks, in 2 vols. Harvard University Press, Cambridge, 1972.

12- Lucretius:- De Rerum Natura (on the nature of The Universe), Trans by:- R. Latham, Penguin books, Baltimore, 1957.

13- Plato:- Axiochus, Teans by:- G. Burges, The Woks of Plato, vol I, George Bell and Sons, London, 1902.

14- _____ _____ Cratylus, Trans by:- M. A. Jowett in:- The Dialogues of Plato, Vol III, 4th ed, Oxford, at The Clarendon Press, London, 1953.

15-_________ Eryxias, in The Dialogues of Plato, vol II.

16- _________ Euthydemus, in The Dialogues of Plato, vol I.

17- _________ Euthyphro, in the dialogues of Plato, vol I.

18- _________ Gorgias, in the dialogues of Plato, vol I.

19- _________ Greater Hippias, in The Dialogues of Plato, vol II.

20- _________ Lesser Hippias, in The Dialogues of Plato, vol II.

21- _________ Meno, Trans by:- G. M. A. Grube, Hockett, Publishing Company, inc, india, 1978.

22- _________ Philebus, in The Dialoguse of Plato, vol III.

23- _________ The Sophist, in The Dialoguse of Plato, vol III.

24- _________ Timaeus, in the Dialogues of Plato, vol, III.

25- Plotinus:- The Complete Works, Trans by:- K-S. Guthrie - George Bell, and sons, London, 1918.

26- _________ Enneads, Trans by:- A. H. Armstrong, 6 vols, Harvard University Press, 1967.

27- Xenophon:- Memorabilia of socrates, Trans by:- R. J. S. Watson, in: " socrates discourses " J. M. Dent 8, son LTD, London, 1951.

ثانيا:- المراجع

ا- المراجع العربية:

١-إبراهيم (د/زكريا):- مشكلة الحرية (سلسلة مشكلات فلسفية ١) مكتبة مصر ط٣، القاهرة، ١٩٧٢.

٢- ———————— مشكلة الإنسان (سلسلة مشكلات فلسفية ٢) مكتبة مصر ط٤، القاهرة، ١٩٦٧.

٣- أبوريان (د/محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى. الجزءان:- الأول والثانى، ط٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.

٤- الأهوانى (د/أحمد فؤاد): أفلاطون (سلسلةنوابغ الفكر الغربى ٥) دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥.

٥- ———————— فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط (مجموعة محاضرات ألقاها فى عامى ١٩٥٣ - ١٩٥٤) دار إحياء الكتب العربية، ط١، القاهرة، ١٩٥٤.

٦-الخولى (د/يمنى طريف): الحرية الإنسانية والعلم، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٩٠.

٧- ———————— العلم والإغتراب والحرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧.

٨- الطويل (د/توفيق): فلسفة الأخلاق (نشأتها وتطورها) ط٤ دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٥.

٩-النشار (د/على سامى وأخرون): ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره فى الفكر الفلسفى حتى عصورنا الحديثة. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر الاسكندرية، ١٩٧٢.

١٠- النشار (د/على سامى) نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، منشأه المعارف الإسكندرية، ١٩٦٤.

١١-النشار (د/مصطفى حسن): فكرة الألوهية عند أفلاطون. مكتبة مدبولى، القاهرة ط٢، ١٩٨٥.

١٢- إمام (د/إمام عبد الفتاح) أرسطو والمرأة (سلسلة الفيلسوف والمـرأة ٢) مكتبـة مدبولى، ط١ القاهرة، ١٩٩٦.

١٣- ــــــــــــــــــــــــ أفلاطـون والمـرأة (سلسـلة الفيلسوف والمرأة ١) مكتبة مدبولى، ط١ القاهرة ١٩٩٦.

١٤- أمين (د/عثمان): الفلسفة الرواقية. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣ ١٩٧١.

١٥-باركر(إرنست): النظرية السياسية عند اليونان، ج١ ترجمة:- لويـس إسـكندر مراجعة د/محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب،١٩٦٦.

١٦-بدوى (د/عبد الرحمن): افلاطون. وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.

١٧- ــــــــــــــــــــــــ ربيع الفكر اليونـانى، ط٥، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.

١٨- ــــــــــــــــــــــــ خريف الفكر اليونـانى. ط٥ وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.

١٩-بورا (س.م): التجربة اليونانية، ترجمة د/أحمد سلامة محمد، الهيئة المصرية العامـة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

٢٠- بورتر (بيرتون): الحياة الكريمة: الجزء الأول، ترجمة د/أحمد حمدى محمود، الهيئـة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.

٢١- بويانس (بيار): أبيقور، تعريب د/ بشارة صارجى، المؤسسة العربية للدراسـات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٠.

٢٢-توماس (هنرى): أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة / مترى أمين، مراجعـة د/ زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤.

٢٣- تيلر (ألفرد إدوار): سقراط، ترجمة / محمد بكير خليل، مراجعة د/زكـى نجيـب محمود، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٢.

٢٤- جليسون (إتين): روح الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، ترجمة د/ إمام عبـد الفتاح إمام، ط٢، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٢.

٢٥- جونز (أ.د): الديمقراطية الأثينية، ترجمة / عبد المحسن الخشاب، الهيئـة المصريـة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦.

٢٦- جيجين (أولف): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د/ عزت قـرني، مكتبة سعيد رافت، القاهرة (بدون تاريخ).

٢٧- حرب (د/حسين): الفكر اليوناني قبل أفلاطون. دار الفكر اللبناني، بيروت ط١، ١٩٩٠.

٢٨- خالد (د/ غسان): أفلوطين (رائد الوحدانية)، منشورات عويدات، بـيروت، ط١، ١٩٨٣.

٢٩- خليفة (د/فريال حسن) فلسفة الفعل عند افلوطين بين العصر الإسلامي والعصر الحديث، إتصال أم إنقطاع ؟) مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العـدد الخامس ١٩٩٦. ص٣٠٣ إلى ص٣٤٥.

٣٠- دسوقي (د/فاروق): القضاء والقدر في الإسلام، ثلاثـة أجـزاء، دار الدعـوة الاسكندرية، ١٩٨٢.

٣١-ديمون (جان بيير): الفلسفة القديمة، ترجمة /ديمتري سعادة، المنشورات العربيـة، بيروت، ط١، ١٩٨٤.

٣٢-ديورانت (ول): قصة الحضارة. الجزء الأول من المجلد الثاني (حياة اليونان) ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط٣،١٩٦٨.

٣٣- ــــــــــــــــــــ قصة الفلسفة (من افلاطون إلى جون ديوي) ترجمة د/فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبـة المعارف، بيروت،ط٤، ١٩٧٩.

٣٤- راسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة د/زكـي نجيـب محمود، مراجعة د/احمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧.

٣٥- ستيس (وولتر): تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة / مجاهد عبد المنعـم مجـاهد دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤.

٣٦- ــــــــــــــــــــ مشكلة الارادة الحـرة، مقـال في "الفلسفة وقضايا العصر " الجزء الأول جمع جون. ر. بورر، وميلتون جولدينجر. ترجمة د/ أحمد حمدى محمود، الهيئـة المصريـة العامـة للكتاب، ١٩٩٠، من ص٦٠ حتى ص٧٠.

٣٧- سوفاج (ميشلين): بارمنيدس. ترجمة د/ بشارة صارجي،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (بدون تاريخ).

٣٨- شرودنجر (أيروين): الطبيعة والإغريق، ترجمة د/عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢.

٣٩-عبد الغنى (د/مصطفى لبيب): فى فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٩.

٤٠- عبد الله (د/محمد فتحى): الجدل بين أرسطو وكانط (دراسة مقارنة) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، ط١، ١٩٩٥.

٤١- ———————— المدرسة الفيثاغورية (مصادرها ونظرياتها) الدلتا للطباعة الاسكندرية، ١٩٨٩.

٤٢- غالب (د/مصطفى): فيثاغورس. منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥.

٤٣- غلاب (د/محمد): الخصوبة والخلود لأفلاطون فى إنتاجه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢.

٤٤- ———————— الفلسفة الإغريقية، ج٢، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢ القاهرة (بدون تاريخ).

٤٥- كاسيرر (إرنست): الدولة والأسطورة. ترجمة د/ أحمد حمدى محمود، مراجعة /أحمد خاكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥.

٤٦- كانط (إيمانويل): تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمته د/عبد الغفار مكاوى، مراجعة د/ عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ط٢، ١٩٨٠.

٤٧- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٣، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ١٩٥٣.

٤٨- كواريه (الكسندر): مدخل القراءة افلاطون. ترجمة / عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د/أحمد فؤاد الأهوانى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر القاهرة، ١٩٦٦.

٤٩- كولنجوود(ب): فكرة الطبيعة، ترجمة د/أحمد حمدى محمود، مراجعة د/ توفيق الطويل، الهيئة العامة للكتب، القاهرة، ١٩٦٨.

٥٠- كوملان(ب): الأساطير الإغريقية والرومانية، ترجمة / أحمد رضا محمد، مراجعة محمود خليل النحاس، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.

٥١- كيسيديس (ليوكاريس): سقراط، تعريب / طلال السهيل، دار الفارابى، ط١، بيروت، ١٩٨٧.

٥٢- ________ هيراقليطس (جذور المادية الديالكتيكية) تعريب حاتم سليمان، مكتبة الفارابى، بيروت، ١٩٨٧.

٥٣- لأمونت (كورليس): حرية الاختيار والمسئولية الإنسانية، مقال منشور فى الفلسفة وقضايا العصر، الجزء الأول. من ص٥٥ وحتى ص٥٩.

٥٤- محمود(د/زكى نجيب): الجبر الذاتى، ترجمة الانجليزية د/إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د/ زكى نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.

٥٥- مطر(د/أميرة حلمى): الفلسفة عند اليونان. دار الثقافة. القاهرة، ١٩٨٦.

٥٦- مكاوى (د/عبد الغفار): مدرسة الحكمة،دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٧.

٥٧- ميسن (كورا): سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال، ترجمة / محمود محمود مقدمة / حسن جلال العروسى، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٦.

٥٨- هورن(هرمان.هـ): البراهين المؤدية للحتمية. مقال فى الفلسفة وقضايا العصر، الجزء الأول، من ص٤٧ وحتى ص٥٥.

٥٩- ول رايت: هيراقليطس. ترجمة د/على سامى النشار وأخرين، فى كتابه: هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره، دار المعارف، الاسكندرية ١٩٦٩.

٦٠- ولف (فرانسيس): سقراط. ترجمة / منصور القاضى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٣.

٦١- وورنر "ريكس":فلاسفة الإغريق، ترجمة / عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥.

ب- المراجع الأجنبية:

1- Ackrill (J.l):- Aristotle's Ethics, Faber & Faber, London, 1973.

2- Adkins (A.W.H):- Merit and responsibility, Oxford, at the clarendon press, London, 1960.

3- Adler (M.J):- Aristotle for everybody (difficult thought made easy) Macmillan publishing Co. inc, New York, 1967.

4- Allan (D.J):- The philosophy of Aristotle, 2nd ed, Oxford University press, London, 1970.

5- Annas (J):- An introduction to plato's Republic, Clarendon press, Oxford, 1981.

6- Anscombe (G.E.M):- "Thought and action in Aristotle", an essay in:- "New essays on plato and Aristotle", ed by:- G.E.M. Anscombe`, Routledge & Kegan paul, London, 1967, pp 143-158.

7- ______________ :- "Aristotle and the sea battle", an essay in:- "The Collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, vol I, University of Minnesata press, Minneopolis, 1981, pp44-55.

8- Armstrong (A.H):- The Architecture of the intelligible Universe in the philosophy of plotinus, Cambridge, At the University press, 1940.

9- ______________:- Plotinus, George Allen & Unwin, LTD. London, 1953.

10- ______________ :- An introduction to Ancient philosophy. Methuen & Co. LTD, London, 1981.

11- Arnld (E.V):- Roman stoicism, The Humanties press, New York, 1958.

12- Ayer (A.J):- Freedom and morality and other essays, at the clarerdon press, Oxford, 1985.

13- Baker (H):- The Image of man, Harper Torchbooks, New York, 1961.

14- Barnes (J):- The presocratic philosophers, Roultedge & Kegan paul, London, 1982.

15- Bevan (E):- Stoic and sceptics, Barnes & Noble-inc, New York, 1959.

16- Bhandari (D.R) & R.R. Selhi:- Studies in plato and Aristotle, S.chand & Co, New Delhi, 1967.

17- Bogomolov (A.S):- History of Ancient philosophy, Trans by:- V.Stankerich, progress publishers, Moscow 1985.

18- Bre`hier (E):_ The philosophy of plotinus, Trans by:- J.Thomas, The University of chicago press, 1958.

19- Burnt (J):- Early Greek philosophy, 4th ed, Adam & Charles Black, London, 1975.

20- ———————————— :- Greek philosophy (Thales to plato) Macmillan & Co LTD, London, 1961.

21- Burnyeat (M.F):- "Aristotle on learning to be good", an essay in:- essays on Aristotle's Ethics, Ed by:- A.O. Rorty, University of California press. 1980, pp69-92.

22- Bussell (F.W):- The school of plato, Methuen & Co., London, 1896.

23- Caird (E):- The evolution of theology in the Greek philosophers, Glasgow, Maclehose, Jackson, vol I. 1923.

24- Carter (W.R):- The elements of Metaphysics, McGraw Hill. publishing company, New York, 1990.

25- Charles (D):- Aristotle's philosophy of action, Gerald Duckworth, & Co. LTD. London, 1984.

26- Chevalier (J):- la notion du ne`cessaire chez Aristotle et chez ses pre`decesseures, Librairie fe`lix Alcan, pairs, 1915.

27- Chroust (A.H):- Aristotle (New light on his life and on some of his lost works) vol I. Roultledge & kegan paul. London, 1973.

28- Clark (M.T):- The problem of freedom, Appleton century crofts, New York, 1973.

29- Conford (F.M):- Before and after socrates, Cambridge University press, 1990.

30- ————————————:- From religion to philosophy, princenton University press, princenton, 1991.

31- ————————————:- Plato and parmenides (parmeindes' way of truth and plato's parmenides) kegan paul, Trench Trubner & Co LTD, London, 1939.

32-:———————————— Plato's cosmology, Routledge & kegan paul, London, 1956.

33- Crombie (I.M):- An examination of plat's doctrines, vol I (on man and society) Routledge & kegan paul, London, 1969.

34- Demos (R):- The philosophy of plato, charles scriber's sons, New York, 1939.

35- De witt (N.W):- Epicurus and his philosophy, University of Minnesota press, Minneapolis, 1954.

36- Dihle (A):- The Theory of will (in classical antiquity) University of california press, Berkeley, 1982.

37- Dodds (E.R):- The Greek and the irrational, University of california press, Berkeley & los Angles, 1959.

38- Ehrenberg (V):- from solon to socrates, 2nd ed, Methuen & Co. LTD, London, 1976.

39- Feibleman (J.K):- Religious platonism (The influnce of Religion on plato) George Allen & Unwin, LTD, London, 1959.

40- Field (G.C):- The philosophy of plato, Oxford University press, London, 1949.

41- Flew (A):- philosophy (an introduction) Teach yourself books, 1st ed, London, 1979.

42- Fortenbaugh (W.W):- "Aristotle on slaves and women" an essay in:- "articales on Aristotle" ed by:- J. Barnrs, vol II, Duckworth, London, 1975, pp47-60.

43- Freeman (K):- Ancilla to The presocratic philosophers. Basil Blackwell, Oxford, 1948.

44- ________________________:- The presocratic philosophers, 2nd ed. Basil Black well, Oxford, 1959.

45- Fuller (B.A.G):- History of Greek philosophy (Thales to Democritus) Henery Holt and Company, New York, 1923.

46- Furley (D.J):- "Aristotle on the voluntary", an essay in "Aritcales on Aristotle", pp47-60.

47- Gibbs (B):- Freedom and Liberation, sussex University press, 1976.

48- Gomperz (Th):- Greek thinkers (A history of Ancient philosophy) 4 vols, Trans by:- G.G. Berry, John Murray, London, 1949.

49- Gosling (J.C):- Plato, Routledge & kegan paul, London, 1989.

50- Gould (J):- "The stoic conception of fate", an essay in:- "essays in Ancient Greek philosophy" ed by:- J.P. Anton, vol II, state University press of New York, Albany, 1985, pp 478. 494.

51- Greene (W.Ch):- Moira (Fate, Good, and evil in Greek Thought) Harvard University press, New York, 1948.

52- Grene (M):- A portrait of Aristotle, Faber and Faber limited, London, 1963.

53- Grote (G):- History of Greece, vol VIII, The Bradley Company publishing, New York, 1850.

54- Grube (G.M.A):- Plato's Thought, Methuen & Co. LTD, London, 1962.

55- Gulley (N):- The philosophy of socrates, Macmillan, London, 1968.

56- Guthrie (W.C.K):- A history of Greek philosophy, 6vols, Cambridge, At the University press, from, 1962, 1990.

57- ————————————:- Socrates, at the University press, Cambridge, 1971.

58- ————————————:- The sophists, Cambridge University press, New York, 1988.

59- Hadas (M):- The humanism, George Allen & unwin LTD, London, 1961.

60- Hardie (W.F.R):- Aristotle Ethical theory, Oxford, At The clarendon press, 1968.

61- Hare (F.M):- Plato, past masters, Oxford University press, London, 1989.

62- Havelock (E.A):- The Greek Concept of Justice, Harvard University press, Cambridge, 1978.

63- Hegel:- Lectures on the history of philosophy, Trans by:- E.S. Haldane & F.H. Simon, 3vols, Routledge & Kegan paul, London, 1955.

64- Heidegger (M):- early Greek thinking, Trans by:- D.F. Krell & F.A. Capuzzi, Harper & Row publishers, New York, 1975.

65- Hintikka (J):- Thin & necessity (Studies in Aristotle's theory of modality) Oxford, At clarendon press, London, 1973.

66- Honderich (T):- Essays of freedon of Action, houtledge & Kegan paul, London, 1978.

67- Horowitz (M.C):- "The stoic synthesis of the Idea of natural law in man", Journal of the history of Ideas, vol XXXV Junuary, 1974, N1, pp 3-16.

68- Huby (P):- "The first discovery of the free will problem, philosophy", vol XLII, October, 1967, N162, pp 353-362.

69- Hude (W.De):- The five great philosophies of life, Collier books, New York, 1961.

70- Hussey (E.):- The presocratics, (classical life and letters) Gerald Duckworth, London, 1972.

71- Inge (W.R):- The philosophy of plotinus, New York, 1989.

72- Inwood (B):- Ethics and human action in early stoics, clarendon press, Oxford, 1985.

73- Inwood (B)& L.P. Greson:- Hellenistic philosophy (introductory readings) Hockett publishing company inc, Indiana polis, 1988.

74- Irwin (T.H):- Reason and responsibility in Aristotle" an eassay in:- essays on Aristotle's Ethics, pp 117-155.

75- ———————————— :- "Aristotle on Reason, desire and Virtue", American Journal of philosophy, vol 83, 1962, pp567-578.

76- Jackson (R):- "Rationalism and intellectualism in the Ethics of Aristotle", Mind, vol Il, January, 1942, N 201, pp343- 360.

77- Jaspers (K):- Anaximander, Heraclitus, parmenides and plotinus, Trans by:- R.Manhein, Ahelen and kurt wolff book, New York, 1974.

78- Jeager (W):- Aristotle (Funtamentals of the history of his development) Trans by:- R. Robinson, 2nd ed, Oxford University press, London, 1962.

79- ________________ :- Paideia (the Ideals of Greek culture) Trans by:- G. Highet, 2vols, Oxford, London, 1948.

79a- ________________ :- The theology of the early Greek philosophers. At clarendon press, oxford, London. 1948.

80- Joad (C.E.M):- Trasymachus (the future of Morals) kegan paul, Trench Trubner & Co. LTD, London, 1928.

81- Jones (H):- The Epicurean Tradition, Routledge, London, 1992.

82- Jones (J.H):- The law and the legal theory of the Greeks, At the clarendon press, Oxford, 1956.

83- Kahn (Ch.H):-Anaximander and the origins of Greek cosmology, columbia university press, 1960.

84- Katz (J):- Plotinus (search for the good) kings crown press. Columbia, 1950.

85- Kaufmann (W):- Philosophic classics (Basic texts selected) vol I, prentice Holl, U.S.A. 1961.

86- Kenny (A):- Aristotle's theory of the will, Duckworth, London, 1979.

87- Kerferd (G.B):- The sophistic movement, Cambridge university press, London, 1984.

88- Kirk (GS) & J.E. Raven:- The Presocratic philosophers (A critical history of texts) Cambridge, at the University press, 1963.

89- Kirwan (Ch):- "Aristotle on the necessity of the persent", an essay in:- Oxford studies in Ancient philosophy, ed by:- J. Annas, vol IV, Oxford, At clarendon press, 1984, pp 145-166.

90- Levi (A):- "Ethical and social thought of protagoras", Mind, vol 49, 1940, pp. 284-302.

91- Lodge (R.C):- The philosophy of plato, Routledge & Kegan paul, London, 1956.

92- ———————————— :- plato's theory of Ethics (the moral criterion and the heghist good) kegan paul, London, 1928.

93- Long (A.A):- "The stoic concept of evil", the philosophical Quarterly, vol 18, October, 1968, N73, pp 329-343.

94- Long (A.A) & D.N. sedley:- The Hellenistic philosophers, (Translation of the principle sources) vol I, Cambridge University press, 1992.

95- Mc Tiche (K):- "Socrates on desire for the good and the involuntariness of wrongdoing", an essay on the philosophy of socrates", ed by: H.H. Benson, Oxford University press, New York, 1992, pp 263-298.

96- Mistis (Ph):- Epicurus' Ethical theory (the pleasure of invulnerability) Cornell university press, Ithaca, 1988.

97- Morrow (G.R):- "Neccssity and presausion in plato's Timaeus" by:- an essay in:- studies in plato's

Metaphysics, ed by:- R.E. Allen, The Humanities press, New York, 1965, pp 421, 437.

98- Nahm (M.C):- Selections from early Greek philosophy, 3rd, Appleton century inc, New York, 1967.

99- Nichols (J.H):- Epicurean political philosophy (The de rerum natura of lucretius) cornell university press, Ithaca, London, 1976.

100- O'Meara (D.J):- plotinus (an introduction to the Enneads) clarendon press, Oxford, 1st puplishing, 1993.

101- Pedersen (T.E):- "Stoic philosophy and the concept of the person", an essay in:- "The person and the human Mind", ed by:- Ch. Gill, clarendon press, Oxford, 1990, pp109-137.

102- penner (T):- "Thought and desire in plato", an essay in:- plato "A collection of critical essays" ed by:- G. vlastos, vol II, Anchor books, Doubleday and Company inc, New York, 1971, pp 96-118.

103- Pistorius (Ph.v):- plotinus and Neoplatonism (an introductory study) Bowes & Bowes, Cambridge, 1952.

104- Popper (k.R):- The open society and its enemies, vol I, Routledge & kegan paul, 5th ed, London, 1966.

105- Prichard (H.A):- Moral obligation (essays and lectures) at the clarendon press, Oxford, 1971.

106- Raven (J.E):- Pythagoreans and Eleatics, Cambridge university press, 1948.

107- Rist (J.M):- Epicurus (an introduction) cambridge university press, 1972.

108- ————————————:- Platonism and its christian Heritage, Variorum reprints, London, 1985.

109- ————————————:- plotinus (the road to reality) cambridge, At the university press, 1967.

110- ————————————:- Stoic philosophy, cambridge university press, London, 1977.

111- Robin (L):- The Greek thought and the origins of the scientific spirit, Trans by:- M.R.Dobie, kegan paul, London, 1928.

112- Robinson (J.M):- An introduction to early Greek philodophy, Houghton Mifflin company, Boston, 1968.

113- Ross (sir. D):- Aristotle, Methuen & Co. LTD, London, 1971.

114- Rowe (Ch):- An introduction to Greek Ethics, Hutchin son of London, 1976.

115- Sambursky (S):- Physics of the stoics, princenton university press, princenton, 1987.

116- Santas (G):- "Plato's protagoras and explantion of weakness", an essay in:- Weakness of will, ed by:- G.Mortimore, st. Martin's press, Macmillan, 1971, pp37- 63.

117- ————————————:- "The socratic paradoxes", the philosophical Review, 73, Aprill, 1964, pp 147-164.

118- Santayana (G):- Three philosophical poets (lucretius, Dunte, and Goethe) Harvard university press, 1947.

119- Saunders (J.L):- Greek and Roman philosophy after Aristotle, the free press, New York, 1966.

120- Senll (B):- The discovery of Mind, Trans by:- T.G. Rosenmeyer, Harper torchbook, London, 1960.

121- Sidwick (H):- Outlines of the history of Ethics for English readers, Beacon press, Boston,6th ed, 1931.

122- Sinclair (T.A):- A history of Greek political thought, Routledge & kegan paul, LTD, London, 1967.

123- Solmsen (F):- "Love and strife in Empedocles' cosmology", an essay in:- studies in presocratic philosophy Ed. by:- R.E. Allen & D.J. Furley, vol II, Routledge & Kagen paul, New York, 1975, pp 221-264.

124- Sorabji (R):- "Aristotle on the Role of intellect in virtue", an essay in:- essays on Aristotle's Ethics, pp201-219.

125- ———————————— :- "Cusation, laws and necessity", an essay in:- Doubt and Dogmatism (studies in Hellenistic Epistemology) ed by:- M.schofield, Clarendon press, Oxford, 1980, pp 250-282.

126- Stockhommer (M):- Plato dictionary, philosophical liberary, New York, 1963.

127- Strang (C):- "Aristotle and the sea battle", Mind, vol LXIX, October, 1960, N 276, pp 447-463.

128- Taylor (A.E):- Plato the man and his work, Methuen & Co. LTD, Trowbridge & London, 1969.

129- Taylor (C.C):- "Plotics of Aristotle" The Cambridge companion to Aristotle, ed by:- J.Barnes, Cambridge, 2nd ed, 1996, pp233-259.

130- Taylor (M.E.J):- Greek philosophy (an introduction), Oxford university press, London, 1924.

131- Thiroux (J.P):- Ethics (theory and practice) Glencoe press, Encino California, 1977.

132- Ueberwech (F):- A history of philosophy, vol I, charles sonder's sons, 2nd ed, London, 1892.

133- Untresteiner (M):- The sophists, Trans by:- K. freeman, Basil Blackwell, Oxford, 1954.

134- Urmson (J.O):- "Aristotle's doctrine of mean", an essay in:- essays on Aristotle's Ethics, pp157-170.

135- Verbeke (G):-"Ehics and Logic in stoicism", an essay in:- Atoms, pneuma and Tranquillity, Ed by:- M.J. Osler, Cambridge univer-sity press, New York, 1991,
pp 11-24.

136- Vlastos (G):-"Equality and Justice in early Greek cosmologies", an essay in:- studies in presocratic philosophy, vol II, pp. 56-91.

137- ————————————:- "Ethics and physics in Democritus", an essay in:- studies in presocratic philosophy, vcl II, pp 381-408.

138- ————————————:- "Justice and physic harmony in the Repulic", the Journal of

philosophy, vol LXVI, No.16, August 21, 1969, pp. 505-521.

139- ————————:- Socrates (Ironic and moral philosopher) Cambridge university press, New York, 1992.

140- ———————— :- "Theology and philosophy in early Greek thought", an essay in:- studies in presocratic philosophy, an vol II, pp. 92-129.

141- Walsh (J.J):- Aristotle's conception of Moral weakness, columbia university press, New York, 1963.

142- Wedberg (A):- A history of philosophy, vol I, Clarendon press, Oxford, New York, 1982.

143- Wheelwright (Ph):- Heraclitus, princeton university press, New Jersey, 1959.

144- Wiggins (D):- "Deliberation and practical Reason", an essay in:- essays on Aristotle's Ethics, pp. 221-240.

145- ————————:- Weakness of will, Commensurability and the objects of deliberation and desire, an essay in:- essays on Aristotle's Ethics, pp241- 265.

146- Wild (J):- Plato's theory of Man, Harvard university press, 1948.

167- Woods (M):- "intuition and perception in Aristotle's Ethics", an essay in:- Oxford studies in Ancient philosophy pp, 145-166.

148- Zeller (E):- A history of Greek philosophy, Trans by:- S.F. Allyer, 2vols, longmans Green and Co., London, 1881.

149- ————————:- Outlines of the history of Greek philosophy, Trans by:- L.R. Plamet, 13ed Ed, Dover pubications inc, New York, 1980.

ثالثا:- الرسائل العلمية:

١- البكرى (أميمة محمود):- الحرية الإنسانية بين مثالية افلاطون وواقعية أرسطو. رسالة ماجستير. إشراف أ.د/ محمد فتحى عبد الله، أ.د/ محمد صالح السيد، آداب المنيا، ١٩٩٥.

٢- العالم (محمود أمين):- نظرية المصادفة الموضوعية ودلالتها فى فلسفة الفيزياء الحديثة. رسالة ماجستير. جامعة فؤاد الأول (بدون تاريخ).

٣- بالى (مرفت عزت):- النزعة الصوفية فى فلسفة افلوطين. رسالة ماجستير إشراف أ.د/أميرة حلمى مطر. آدب القاهرة ١٩٨٢. وقد نشرت كتاب بعنوان "أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته" مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩١.

٤- عبد مريم (موريس تادروس):- الأخلاق بين الطبيعة البشرية والعرف فى الفلسفة اليونانية، رسالة ماجستير، إشراف أ.د/ أحمد فؤاد الأهوانى، آداب القاهرة، ١٩٦٨.

رابعا:- الموسوعات العلمية:

١- الحفنى (د/ عبد المنعم):- الموسوعه الفلسفية. ط١، دار إبن زيدون، بيروت، ١٩٩٠، مادتى:- إرادة،حرية.

٢- بدوى (د/ عبد الرحمن):- موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤، مادتى:- حتمية، حرية.

٣- زيادة (د/ معن):- الموسوعة الفلسفسة العربية، المجلد الأول، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٦. مواد:- إرادة، حتمية، حرية.

الفهـــــرس

الموضوعات	رقم الصفحة

إصدارات الدار

اسم الكتاب	اسم المؤلف	ص
دراسات		
١. فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها	د. رمضان الصباغ	٣٩٦
٢. فى التفسير الأخلاقى والاجتماعى للفن	د. رمضان الصباغ	٢٥٨
٣. العلم عند العرب وأثره على الحضارة الأوروبية	د. رمضان الصباغ	٣٢٠
٤. فى نقد الشعر العربى المعاصر	د. رمضان الصباغ	٤٧٦
٥. الأحكام التقويمية فى الجمال والأخلاق	د. رمضان الصباغ	٤٠٠
٦. دراسات فى فلسفة الأخلاق والسياسة والقانون	د. نصار عبد الله	١٥٢
٧. الفكر اليوتوبى فى عصر النهضة الأوروبية	د. عصام عبد الله	٢٤٢
٨. الفتوة فى المفهوم الإسلامى	د. عبد العزيز محمد	٢٦٤
٩. الحرية فى الفلسفة اليونانية	د. محمود مراد	٤٧٠
١٠. فى فلسفة العلوم	د. ابراهيم مصطفى ابراهيم	٣٤٠
١١. الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية	د. مدحت محمد نظيف	٢٨٠
١٢. النظرية الخلقية عند أبى العلاء المعرى	د. سناء خضر	٤١٢
١٣. فى الشعر الحديث والمعاصر	د. مصطفى عبد الشافى	١١٦
١٤. ملامح من عالمهم القصصى	د. مصطفى عبد الشافى	١٨٠
١٥. إدارة الفنادق والقرى السياحية	د. ياسين الكحلى	٢٨٤
١٦. الإحساس بالجمال فى ضوء القرآن الكريم	محمد عبد الواحد حجازى	٢٠٠
١٧. أثر القرآن الكريم فى اللغة العربية	محمد عبد الواحد حجازى	١٦٠
١٨. أدب الأطفال فى الوطن العربى (قضايا وآراء)	أحمد فضل شبلول	٢٢٤
١٩. يوسف إدريس .... الصراع والمواجهة	حسين عيد	٢٠٠
٢٠. قراءات وأدباء معاصرون مقالات فى النقد الأدبى	محمد عبد الوهاب	١٦٠
٢١. صورة البطل المطارد فى روايات محمد جبريل	حسين على محمد	١٤٤
٢٢. الفن فى موكب الوعى..... دراسة فنية	عبد الفتاح مرسى	١٢٨
روايات وقصص		
٢٣. حكايات عن جزيرة فاروس	محمد جبريل	١٤٤
٢٤. ليلة رأس السنة............ رواية	رمضان الصباغ	١٨٠
٢٥. المقطوع والموصول........رواية	عبد الفتاح مرسى	١٥٦

هذا الكتاب

إذا كان لإشكالية الحرية الإنسانية حيويتها المتجددة دائماً، إذ لا نزال نسأل حتى الآن : إذا ما كان الإنسان مخيراً، أم مجبراً فى أفعاله.

والكتاب يتتبع جذور هذه الإشكالية عند فلاسفة اليونان، مقيماً فى الوقت نفسه جسوراً من الصلات بين هذه الجذور وبين فكرنا الحديث.

وذلك فى إطار دراسة منهجية تحليلية ومقارنة.

الناشر